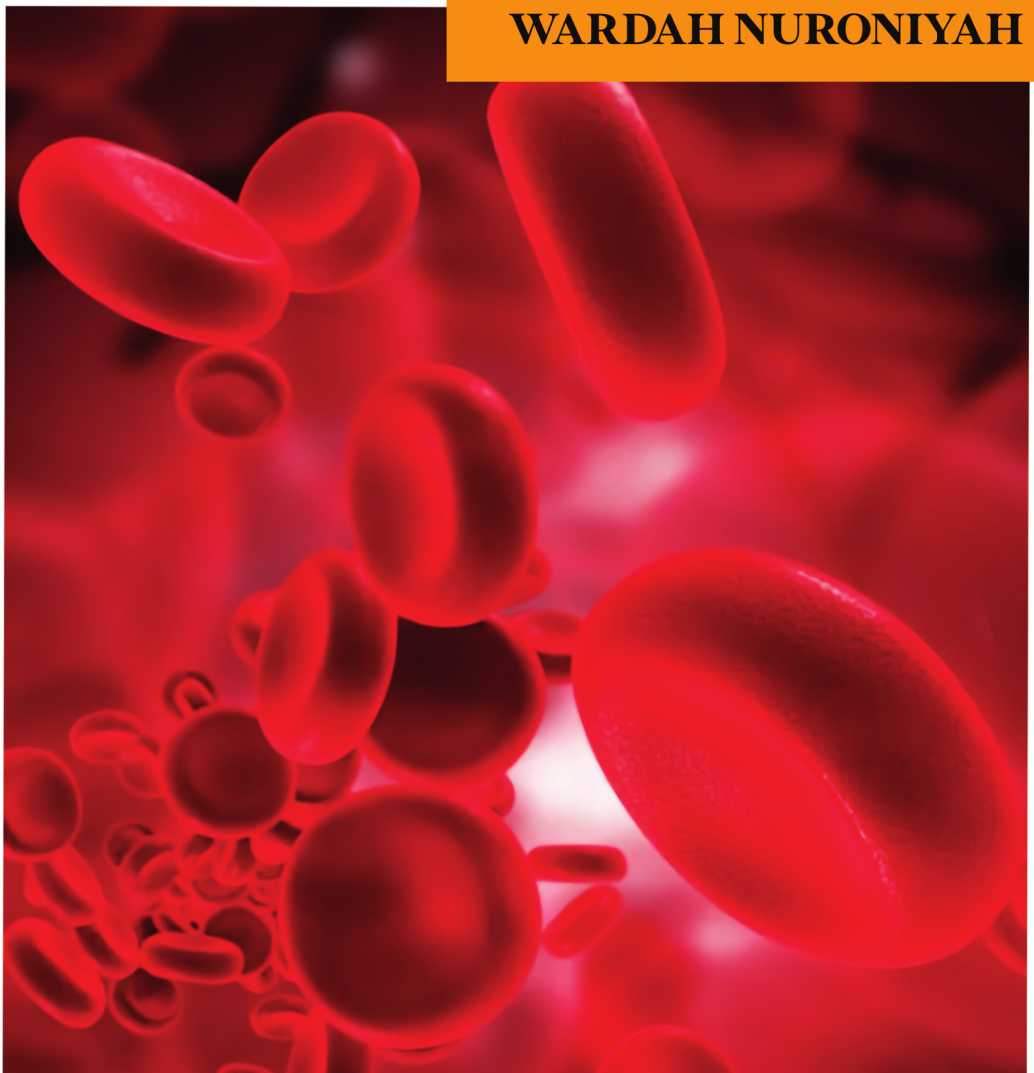
FIKIH MENSTRUASI

MENGHAPUS MITOS-MITOS DALAM MENSTRUAL TABOO

WARDAH NURONIYAH



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

FIKIH MENSTRUASI

MENGHAPUS MITOS-MITOS DALAM MENSTRUAL TABOO

PONDOK PESANTREN NURUL HUDA MUNJUL
ASTANAJAPURA - CIREBON

FIKIH MENSTRUASI

MENGHAPUS MITOS-MITOS DALAM MENSTRUAL TABOO

WARDAH NURONIYAH

RAJAWALI
BUANA PUSAKA

FIKIH MENSTRUASI

Perpustakaan Nasional RI Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ISBN 978-623-7787-01-3

xiv, 164 hlm. ; 23 cm.

Bibliografi: hlm. 155

Cetakan ke 1, Desember 2019

Penulis

Wardah Nuroniyah

Desain Sampul

Tim Kreatif Rajawali Buana Pusaka

Penerbit

PT Rajawali Buana Pusaka

Depok

Telp: (021) 868-65632

e-mail: rajawalibuanapusaka@gmail.com

Hak cipta di lindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak isi buku ini, baik sebagian maupun seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa seizin dari penerbit.

Kata Pengantar

Topik tulisan ini muncul dari pengamatan penulis tentang adanya berbagai persoalan dan anggapan miring yang muncul terhadap perempuan menstruasi yang selama ini didasarkan pada keyakinan agama. Perbedaan seks (*sexual*) dalam tatanan masyarakat pada umumnya berimplikasi pada perbedaan gender, yang seringkali melahirkan ketidakadilan bahkan kekerasan terhadap perempuan dan menjadikan perempuan selalu menjadi *the second sex*. Anggapan semacam ini bermula pada sebuah keyakinan pada permasalahan awal penciptaan manusia, bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki dengan segenap alat reproduksi yang berbeda dengan laki-laki, sehingga sejak semula perempuan bersifat derivatif dan sekunder, perempuan diciptakan hanya sebagai pelengkap dan untuk melayani laki-laki. Jika laki-laki dan perempuan diciptakan tidak setara oleh Allah, maka selamanya mereka tidak dapat menjadi setara. Pemahaman semacam ini kemudian menjadi keyakinan dan ideologi yang melekat dalam konstruksi sosial dan budaya yang terbentuk melalui proses yang panjang. Perbedaan gender dianggap sebagai ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah dan bersifat kodrati, dan tidak dapat disangkal bahwa salah satu penyebab yang melanggengkan konstruksi sosial budaya yang mengakibatkan ketidakadilan gender tersebut adalah pemahaman agama.

Agama yang diyakini dan dijalankan umat merupakan hasil interpretasi dari al-Qur'an dan hadiṡ yang menjadi sumber ajaran Islam, yang tertuang dalam fiqih. Sedangkan fiqih adalah suatu hasil dari proses *istimbāṭ* hukum yang merupakan penafsiran secara sosial-kultural terhadap dalil-dalil *naṣ* (al-Qur'an dan al-hadiṡ). Sebagaimana Abdul Wahab al-Khallāf mendefinisikan fiqih sebagai ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang praktis yang diambil dari dalilnya yang rinci. Karena itu fiqih yang tersusun dalam kitab-kitab fiqih, merupakan produk pemikiran ulama yang tidak terlepas dari konteks sosial dan budaya masyarakatnya dan sekaligus sebagai respon yuridis terhadap persoalan hukum yang muncul dalam realitas emprik. Oleh karena itu, peninjauan ulang terhadap hadiṡ -hadiṡ dan pendapat ulama dalam kitab-kitab fiqih sangat wajar dilakukan, karena pembahasan mengenai relasi gender laki-laki dan perempuan dalam fiqih masih perlu diinterpretasikan kembali sesuai perkembangan zaman, dengan mengharapkan dapat terbentuknya konstruk fiqih yang sensitif gender, berkeadilan dan mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya.

Perbedaan penafsiran ulama terhadap nash berimplikasi pada segala perlakuan dan hukum (larangan-larangan) bagi perempuan ḥaiḍ, yang tidak bisa lepas dari pengaruh keadaan sosial budaya (patriarkhis) pada waktu itu. Para mujtahid (fuqaha) kemudian membuat konsensus yang menghasilkan produk-produk hukum bagi perempuan menstruasi berdasarkan dalil-dalil yang mereka pegangi, yaitu larangan berhubungan suami isteri, larangan menṭalaq isteri yang sedang menstruasi, larangan ṣ alat, puasa, larangan masuk masjid, menyentuh dan membaca al-Qur'an, ṭawāf, dan ada juga yang berpendapat perempuan tersebut dilarang memotong kuku dan rambut, menjauhkan diri dari berbagai aktivitas dan lainnya. Berbagai larangan-larangan yang dihadapkan kepada perempuan menstruasi tersebut, disertai dengan anggapan bahwa perempuan menstruasi adalah kotor, tidak suci, mengundang penyakit, dan lainnya. Jadi sudah sepantasnya perempuan menstruasi tersebut dijauhkan dari segala sesuatu yang dianggap sakral (suci) termasuk Tuhannya dan layak disebut makhluk yang kurang akal dan agamanya. Persoalan yang mendasar di sini adalah realitas biologis menstruasi telah disalahgunakan oleh pihak

lain dalam satu struktur kekuasaan yang rumit. Kepentingan-kepentingan pihak lain menyebabkan terbentuknya realitas yang berlapis-lapis yang menjauhkan pemahaman terhadap subyektifitas perempuan. Nilai seksualitas yang disebarluaskan oleh berbagai pihak yang terkait dengan tabu menstruasi, kemudian menjadi rambu yang dipelajari. Mitos tentang seksualitas perempuan cenderung direproduksi, dengan menegaskan perbedaan-perbedaan laki-laki dan perempuan dalam bentuk aturan-aturan yang mendapatkan pengesahan baik dari sosial maupun agama.

Maka sangat perlu adanya upaya penyelesaian. Salah satu cara penyelesaian yang dapat ditempuh adalah dengan melakukan pembongkaran terhadap budaya-budaya misoginis yang sedikit banyak telah mempengaruhi penafsiran suatu *naṣ*, yang pada akhirnya dapat mempengaruhi produk-produk fiqih tentang hukum menstruasi.

Cirebon, 05 November 2019

Wardah Nuroniyah

المعهد الاسلامى على معصوم

PONDOK PESANTREN

Ali Maksum

KRAPYAK – YOGYAKARTA – INDONESIA

https://krapyak.org/

PEDOMAN TRANSLITERASI

Table of the system of transliteration of Arabic words and names used by the Institute of Islamic Studies, McGill University.

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	هـ
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Short : a = َ ; i = ِ ; u = ُ

Long : ā = ا ; ī = ي ; ū = و

Diphthong : ay = اي ; aw = او

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

Daftar Isi

KATA PENGANTAR v

PEDOMAN TRANSLITERASI ix

DAFTAR ISI xi

BAB 1 PENDAHULUAN 1

BAB 2 TINJAUAN UMUM MENSTRUASI 21

A. Pengertian Menstruasi dan Tinjauan dalam Ilmu Pengetahuan 21

1. Pengertian Menstruasi 21
2. Menstruasi dalam Tinjauan Ilmu Pengetahuan 22
   a. Siklus Menstruasi 24
   b. Aspek Klinis Menstruasi 27
   c. *Pre Menstrual Syndrom* (PMS) 32

B. *Menstrual Taboo*; Mitos dan Realitas Menstruasi 40

1. Kosmetik 48
2. Slop, Sandal dan Sepatu 51
3. Pondok Ḥaiḍ, Kerudung, Cadar dan sejenisnya 52
4. Ritual yang dilakukan Setelah Menstruasi 54

BAB 3 MENSTRUASI DALAM FIQIH MAŻHAB 59
A. Pengertian dan Pandangan Fiqih Mażhab tentang Ḥaiḍ 59
1. Pengertian Ḥaiḍ 59
2. Kriteria-kriteria Darah ḥaiḍ 69
a. Warna Darah Ḥaiḍ 71
b. Usia Wanita Ḥaiḍ 72
c. Masa Ḥaiḍ 73
B. Larangan-Larangan Bagi Perempuan yang Sedang Ḥaiḍ dan Dasar Hukumnya 78
1. Larangan dalam Aspek Ibadah 78
a. Shalat 78
b. Puasa 79
c. Ṭawāf 80
d. Menyentuh, Membawa Muṣḥaf dan Membaca al-Qur'an 82
e. Melewati atau Masuk Masjid dan Berdiam Diri di Masjid (*I'tikaf*) 86
f. Larangan Bersuci *(ṭaharah)* 88
2. Larangan dalam Aspek Munakahah 89
a. Larangan Melakukan Hubungan Suami Isteri 89
b. Larangan Ṭalaq Terhadap Perempuan Menstruasi 95

BAB 4 ANALISIS TERHADAP ARGUMEN PARA ULAMA TENTANG MENSTRUASI DALAM FIQIH 99
A. Asal-Usul Darah ḥaiḍ 105
B. Ḥaiḍ adalah *Ḥadaṡ* 106
C. Mandi Besar 111
D. Pra Menstruasi Sindrom (PMS) 116

E. Batasan Ḥaiḍ yang Meliputi Warna, Waktu dan Masa Ḥaiḍ 117
1. Warna Darah Ḥaiḍ 117
2. Usia Wanita ḥaiḍ 118
3. Masa Ḥaiḍ 119
F. Larangan-Larangan yang Harus dijauhi Pada Saat Ḥaiḍ 122
1. Larangan dalam Aspek Ibadah 122
a. Larangan Ṣalat 122
b. Larangan Puasa 128
c. Larangan Ṭawāf 133
2. Larangan dalam Aspek *Munakahah* 146
a. Kelompok Al-Qur'an dan Tafsir. 155
b. Kelompok Hadiṡ dan 'Ulūm al-Hadiṡ. 156
c. Kelompok Fiqh dan Uṣūl al-Fiqh. 156
d. Kelompok Buku Lain. 158

BAB 5 PENUTUP 153

DAFTAR PUSTAKA

BIODATA PENULIS

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

BAB I

Pendahuluan

Agama Islam berdiri di atas lima pilar dasar yang disebut rukun Islam (*Arkānul Islām*), yaitu syahadat, ṣalat, puasa, zakat dan haji. Meskipun kelimanya bukan merupakan totalitas keberagamaan, namun merupakan kerangka yang menjadikan tegaknya bangunan Islam, dimana lima pilar tersebut adalah kerangka umum peribadatan bagi kaum muslim laki-laki dan perempuan. Dalam peribadatan secara umum, agama Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai hakekat kemanusiaan yang hampir dapat dikatakan sama. Allah telah menganugerahkan kepada laki-laki dan perempuan potensi dan kemampuan yang cukup untuk memikul tanggung jawab dan menjadikan kedua jenis kelamin ini dapat melaksanakan aktivitas-aktivitas yang bersifat umum maupun khusus sehingga hukum-hukum syari'ah pun meletakkan keduanya dalam satu kerangka.[1] Pembeda satu-satunya adalah takwa karena ia tidak ditentukan oleh perbedaan gender.[2]

Meskipun secara umum derajat kemanusiaan laki-laki dan perempuan sama, namun secara anatomis terdapat perbedaan yang mendasar di antara keduanya dan al-Qur'an pun mengakuinya. Al-Qur'an tidak berusaha untuk meniadakan atau menghapuskan perbedaan keduanya secara keseluruhan.[3] Ada dua perbedaan yang dikenal antara laki-laki dan

[1]M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mauḍu'i atas Berbagi Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 299.

[2]Q. S. al-Hujurat (49): 13.

[3]Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsīr*, Terj. Abdullah Ali, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 43

perempuan, perbedaan yang bersifat mutlak dan relatif. Dua perbedaan ini adalah *pertama*, dikenal dengan istilah perbedaan kodrati. Perbedaan ini bersifat mutlak dan mengacu kepada hal-hal yang bersifat biologis. Secara kodrati laki-laki dan perempuan berbeda jenis kelaminnya beserta segenap kemampuan reproduksinya. Pada perempuan memiliki rahim, payudara, *ovarium* (indung telur), ḥaiḍ, hamil, dan melahirkan merupakan kodrat biologis perempuan. Sedangkan laki-laki memiliki penis dilengkapi dengan zakar (*scortum*) dan sperma untuk pembuahan. Perbedaan ini merupakan ketentuan Tuhan yang bersifat alami (*nature*) dan merupakan *sunnatullah* yang tidak berubah dari masa ke masa. Sedangkan perbedan *kedua* adalah perbedaan yang dihasilkan oleh interpretasi sosial simbolik (*social construction*), oleh karena itu perbedan ini bersifat non-kodrati, tidak kekal, sangat mungkin berubah dan berbeda-beda berdasarkan ruang dan waktu. Perbedaan non-kodrati ini bersifat relatif, tidak berlaku umum, perannya bisa berubah dan dipertukarkan atau menjadi *nurture*.[4] Kalangan feminis biasanya menyebut kedua perbedaan antara laki-laki dan perempuan di atas dengan perbedaan *sexual* (seks) untuk perbedaan yang bersifat kodrati (*nature*), dan perbedan gender untuk perbedaan yang bersifat non-kodrati (*nurture*).

Dengan adanya kedua perbedaan tersebut, Islam memberikan aturan-aturan tertentu yang berkaitan dengan keadaan khusus yang hanya dialami oleh salah satu dari laki-laki dan perempuan. Di antaranya adalah yang berkaitan dengan fungsi reproduksi yang hanya dialami oleh perempuan yaitu ḥaiḍ atau biasa disebut dengan menstruasi. Menstruasi merupakan siklus yang mutlak diperlukan bagi kesehatan tubuh seorang perempuan. Namun, di balik keluarnya darah ḥaiḍ (menstruasi) ada aturan-aturan syar'i yang terkesan membatasi keleluasaan perempuan dalam berbagai rutinitas, karena yang terkait dengan menstruasi bukan hanya persoalan reproduksi perempuan saja, tetapi juga berimplikasi terhadap banyak ketentuan agama, baik dalam aspek ibadah, maupun munakahah. Dalam al-Qur'an persoalan ḥaiḍ tidak dibahas secara rinci,[5] dan dalam hadiṣ

---

[4]Zaitunah Subhan, "Tafsīr Kebencian", *Studi Bias Gender Dalam Tafsīr Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 21-24

[5]Dalam al-Qur'an kata *ḥaiḍ* disebutkan empat kali dalam dua surat, yakni al-Baqarah (2): 222 dan surat at-Ṭalaq (65): 4. Ayat 222 surat al-Baqarah erat kaitannya

persoalan ḥaiḍ sudah memasuki area yang lebih operasional. Sedangkan dalam literatur fiqih, persoalan ini memperoleh porsi pembahasan yang lebih rinci, dan dalam batas-batas tertentu masih mengandung bias gender, produk-produk hukumnya terkesan begitu rumit dan bahkan sangat menyulitkan perempuan. Tanpa mengurangi penghargaan terhadap hasil ijtihad para ulama yang telah demikian serius mencurahkan perhatiannya dalam masalah ini, dapat dikatakan bahwa sebagian besar hukum tentang ḥaiḍ sulit dikatakan membumi dan mengakomodir kemampuan perempuan untuk melaksanakan hukum tersebut.[6]

Dalam fiqih di samping adanya aturan-aturan yang begitu rumit tentang klasifikasi, macam-macam dan batasan-batasan ḥaiḍ, juga terdapat larangan-larangan yang harus dijauhi seperti hubungan suami isteri, larangan ṣalat, menyentuh, membaca dan menghafal al-Qur'an, puasa, *i'tikaf*, ṭawāf, dan seorang suami dilarang menṭalaq isterinya yang sedang menstruasi.[7] Di samping dijelaskan larangan-larangan menjalankan ritual ibadah di atas, ada juga beberapa aturan pada golongan masyarakat Islam tertentu bahwa perempuan yang sedang menstruasi dilarang memotong kuku, memotong dan membasahi rambut, dilarang membuang anggota badan yang terlepas sampai membersihkannya, menggunakan atribut-atribut tertentu, seperti kosmetik, cadar, sepatu dan lainnya. Perempuan yang mengalami menstruasi juga harus mengundurkan diri serta menjauhkan diri dari berbagai aktivitas dan harus tinggal di rumah, dan larangan-larangan semacam ini diyakini sebagai ajaran agama. Kepercayaan yang telah berakar ini disebabkan keyakinan bahwa perempuan yang sedang menstruasi adalah kotor dan tidak pantas mengerjakan rutinitas keagamaan yang bersifat suci. Dengan demikian dapat terlihat secara garis besar, dalam fiqih masih adanya pandangan negatif terhadap perempuan

---

dengan hubungan seksual suami isteri, sedangkan ayat 4 dari surat at-Ṭalaq berbicara mengenai *ḥaiḍ* yang berkaitan dengan *'iddah*. Sedangkan masalah larangan-larangan lainnya (baik ritual keagamaan ataupun pantangan kebiasaan) bagi perempuan menstruasi dijelaskan dalam hadiṡ-hadiṡ Nabi dan pendapat ulama fiqih.

[6]Adanya segenap aturan tentang ḥaiḍ, dari ketentuan warna, waktu, dan batasan-batasannya yang begitu rumit, dengan mengingat kondisi siklus perempuan berbeda-beda maka peraturan tersebut dapat dipertanyakan efektivitasnya untuk dijalankan. Lihat, Thoifur Ali Wafa, *Tetes Darah Wanita; Petunjuk Praktis Mengetahui ḥaiḍ, Nifas, Istiḥādah*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), hlm. 31-73.

[7]as-Sayyid Sābiq, *Fiqih as-Sunnah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), I: 76-79.

menstruasi, bahkan didukung dengan adanya pernyataan bahwa ada empat binatang yang mengalami ḥaiḍ, yakni perempuan, kelinci, kelelawar dan anjing hutan.[8] Ditambah dengan penafsiran ayat-ayat menstruasi yang dilakukan pada masa awal abad Hijriyah, memberikan pengaruh yang tidak sedikit pada perlakuan terhadap perempuan pada saat menstruasi.[9]

Dengan adanya aturan-aturan terhadap perempuan ḥaiḍ tersebut yang tertuang dalam fiqih, di satu sisi terlihat bahwa Islam merupakan agama yang sempurna dalam segala dimensi ruang dan waktu, sehingga tahu persis kondisi fisiologis dan psikologis perempuan ḥaiḍ sebelum ilmu Biologi menstruasi berkembang. Tetapi di sisi lain, para mufasir tidak memberikan kajian yang mencukupi tentang berbagai implikasi yang timbul dari adanya siklus menstruasi ini kecuali penjelasan global tentang segenap pantangan dan larangan bagi perempuan menstruasi. Hal ini menimbulkan tanda tanya besar, benarkah aturan-aturan khusus tersebut benar-benar refleksi murni dari ajaran al-Qur'an atau hanya merupakan konstruksi sosial dan budaya?. Karena di satu sisi, beberapa larangan yang harus dihindari oleh perempuan yang sedang menstruasi dalam menjalankan ritual keagamaan misalnya, karena ada anggapan bahwa perempuan yang mengeluarkan darah menstruasi dalam keadaan kotor, sedangkan ibadah keagamaan harus dilakukan oleh orang-orang yang suci atau bersih, tetapi di sisi lain pada dasarnya perempuan yang kedatangan darah menstruasi menandakan kalau alat reproduksinya sehat, dengan organ tubuh yang sehat perempuan akan dapat hamil dan melahirkan. Melihat kenyataan ini ada dua garis yang berseberangan antara anggapan bahwa menstruasi itu kotor dan telaah medis yang menyatakan menstruasi wujud dari kesehatan seorang perempuan.

Dalam lintasan sejarah, menstruasi dianggap sebagai simbol yang sarat dengan makna dan mitos, darahnya sendiri dianggap tabu. Menstruasi atau ḥaiḍ tidak hanya merupakan masalah biologis yang secara rutin dialami perempuan, tetapi ia juga menjadi cikal bakal dan salah satu

---

[8]Lihat, an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ Muhażżab*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II: 344.

[9]Tidak ada suatu penafsiran yang bebas dari pengaruh-pengaruh sosiologis karena subjektifitas penafsir berperan di dalamnya. Lihat Asghar Ali Engineer, "Perempuan dalam Syari'ah: Prespektif Feminis dalam Penafsiran Islam", dalam *Jurnal Ulūmul Qur'ān*, No 3, Vol. V, 1994. Hlm. 58.

penyebab langgengnya sistem patriarkhi. Banyak tradisi besar berkembang dan bertahan hingga saat ini, memperlakukan khusus perempuan yang sedang menstruasi yang sesungguhnya hal itu hanya merupakan kreasi menstruasi (*menstrual creation*). Hampir setiap suku bangsa, agama dan kepercayaan mempunyai konsep perlakuan khusus terhadapnya, dapat diambil contoh orang Yahudi yang sangat berlebihan dalam menjauhi perempuan yang ḥaiḍ.[10] Menstruasi yang dialami perempuan dianggap sebagai *original sin* (dosa asal)[11] dan sebuah kutukan dari Tuhan, anggapan ini sudah ada sejak masa filosof Aristoteles. Para filosof berpendapat bahwa jiwa yang merupakan inti kehidupan manusia diberikan kepada laki-laki, sedangkan perempuan hanya menerima, sehingga harus selalu melayani laki-laki, karena perempuan tidak mampu menghasilkan air mani (sperma). Satu-satunya yang dapat dilakukan perempuan hanyalah memberikan darah menstruasi. Dengan kata lain, perempuan menstruasi adalah mengeluarkan kelebihan darah dari tubuhnya yang tidak dapat diubah menjadi nutrisi.[12]

Demikian pula, selama ini adanya keyakinan terhadap kondisi perempuan yang sedang menstruasi yang biasa disebut dengan "*pre menstrual syondrome* (PMS)", misalnya sering pusing, emosional dan sebagainya. Secara tradisional, gejala-gejala ini merupakan suatu masalah khusus dari biologi perempuan, tetapi dalam kenyataan yang ada, kondisi perempuan memang tidak bisa disama-ratakan. PMS itu sendiri merupakan persoalan sosial dalam konteks politik, karena menyangkut akses perempuan dalam dunia kerja. Hal ini disebabkan oleh hubungan PMS dengan histeria yang berlangsung sejak abad-19, yang melihat menstruasi sebagai irasionalitas, hilangnya kontrol dan kegilaan yang ditentukan oleh siklus dan organ reproduksi perempuan.[13] Besar kemungkinan gejala ini terjadi bagi perempuan yang tidak mempunyai kesibukan,

[10]Nasaruddin Umar, "Teologi Menstruasi Antara Mitologi dan Kitab Suci", dalam *Jurnal Ulūmul Qur'an*, No 2, Vol. VI, 1995, hlm. 70.

[11]Dalam *Injil* disebutkan kalau menstruasi yang datang secara rutin pada perempuan merupakan kutukan dari Tuhan atas dosa Hawa/Eva yang merayu Adam untuk memakan buah terlarang. Lihat, *Injil*, edisi Bahasa Indonesia, hlm. 2.

[12]Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Masa Depan Biologis umat Manusia; Etika, Gender, Teknologi*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 76-77.

[13]Deborah Lupton, *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*, (London: SAGE Publications), hlm. 144.

ketika menstruasi bisa menjadi pusing dan sebagainya, karena ia hanya bisa berfikir sempit dan keterbatasan pengalaman dan pengetahuan yang dimilikinya. Dalam benaknya rasa khawatir dan takut terhadap suaminya (dalam keluarga), karena dalam kondisi seperti itu tidak sebebas seperti dalam keadaan suci. Sementara yang dipahami, perempuan sama sekali dilarang membersihkan badan (taharah, memotong kuku, rambut dan lain-lain) dan suami sama sekali tidak diperbolehkan menyentuhnya selama kurang lebih tujuh hari. Demikian juga perempuan pada umumnya merasa kondisinya menjadi berbeda karena kebiasaan rutinitas ṣalat, puasa, dan membaca kitab suci tidak dapat dikerjakan selama menstruasi.

Secara kejiwaan hal ini wajar bila kondisinya menjadi pusing, resah, dan jiwanya menjadi kosong. Jadi sebenarnya tidak benar bila dikatakan bahwa perempuan di saat menstruasi kondisinya menjadi labil, emosional dan sebagainya merupakan bawaan dari sifat biologisnya, akan tetapi lebih disebabkan adanya sugesti dari luar dirinya.[14] Anggapan bahwa perempuan adalah sebagai *the second sex*, salah satunya bermuara pada masalah "karena perempuan mendapatkan menstruasi" yang menyebabkan perempuan lebih lemah dari pada laki-laki. Hal ini dapat berimplikasi terhadap hubungan keluarga (ketidak selarasan antara hak dan kewajiban suami isteri). Dengan adanya pandangan suami lebih sempurna agama dan akalnya dari pada isteri,[15] kedudukan isteri dalam rumah tangga menjadi

---

[14]Lihat, Abdul Aziz el-Qussy, *Pokok-pokok Kesehatan Jiwa/Mental*, terj. Zakiah Darajat, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975, II: 117 dan 131. Perempuan mempunyai persepsi yang berbeda dalam memandang persoalan menstruasi. *Pertama*, mereka yang melihat menstruasi lebih bersifat emansipatoris, yaitu menstruasi dianggap bukan sebagai hambatan, tetap aktif dan tetap melakukan setiap kegiatan. *Kedua* objektif, yaitu menempatkan perempuan pada hal medis, perempuan menstruasi dinilai membutuhkan tuntunan dokter. *Ketiga* natural, yaitu mengaitkan menstruasi dengan konsep toksin, darah yang keluar dari rahim dianggap sebagai racun, sehingga justru akan membuat perempuan jauh lebih sehat. Lihat, Irwan Abdullah, "Menstruasi: Mitos dan Konstruksi Kultural atas realitas Perempuan", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, (Yogyakarta: PSW IAIN dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 15.

[15]Anggapan ini dipertegas dengan adanya hadis yang menyebutkan bahwa perempuan memiliki kekurangan pada agamanya dan akalnya, dikarenakan dia berhari-hari tidak ṣalat dan berbuka pada bulan Ramaḍan dan kesaksian dua perempuan disamakan dengan kesaksian seorang laki-laki. Oleh karena itu penduduk neraka lebih banyak perempun dari pada laki-laki. Lihat, Kitab *Ṣaḥīḥ Bukhāri* nomor hadis

tersubordinasi. Seorang isteri harus selalu patuh, taat dan senantiasa melayani suaminya dalam segala hal, karena suaminya dipandang lebih mulia dan lebih kuat, sedangkan dalam al-Qur'an sangat ditekankan persamaan manusia dan kesetaraan gender.[16]

Adanya berbagai persoalan dan anggapan miring yang muncul terhadap perempuan menstruasi yang selama ini didasarkan pada keyakinan agama, maka sangat perlu adanya upaya penyelesaian. Salah satu cara penyelesaian yang dapat ditempuh adalah dengan melakukan pembongkaran terhadap budaya-budaya misoginis yang sedikit banyak telah mempengaruhi penafsiran suatu *naṣ*, yang pada akhirnya dapat mempengaruhi produk-produk fiqih tentang hukum menstruasi. Untuk mengetahui bagaimana konsep fiqih dalam memandang menstruasi, yakni dengan cara mengkritisi pendapat ulama dan argumennya mengenai hukum-hukum menstruasi, yaitu berupa larangan-larangan yang harus dijauhi ketika menstruasi yang tertuang dalam kitab-kitab fiqih, khususnya pada kitab-kitab fiqih yang berafiliasi pada maẓhab tertentu. Dari kitab fiqih maẓhab Hanafī, seperti kitab *al-Mabsūṭ*,[17] *Syarḥ Fatḥu al-Qadīr*,[18] *Badaī' aṣ-Ṣanai'*,[19] *Hasyiyah Rad al-Mukhtār*[20] dan lainnya. Dari kitab fiqih maẓhab Mālikī, seperti kitab *al-Muwaṭṭa'*,[21] *Syarh az-Zarqani 'alā Muwaṭṭa' Imm Mālik*,[22] *Aqrab al-Masālik li Maẓhab Imām Mālik*[23] dan lainnya. Dari kitab fiqih maẓhab Syāfi'i, seperti kitab *Rawḍat al-Ṭālibin wa 'Umdat al-*

1815. Informasi dari CD *Mausu'ah Hadis al-Syarīf*.

[16]Q.S.al-Baqarah(2): 228, an-Nisā' (4): 124, an-Naḥl (16): 97, al-Isrā' (17): 70, al-Hujurāt (49): 13, at-Taubah (9): 71, dan al-Aḥżāb (33): 35.

[17]Syams ad-Dīn as-Sarakhṣi, *al-Mabsūṭ*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), I: 139-143

[18]Ibn al-Hammām al-Hanafī, *Syarh Fathu al-Qadīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), I: 160-185

[19]Al-Kasānī, *Badai' aṣ-Ṣanai'*, (Beirut: Dār al--Fikr, 1996), I: 59-66.

[20]Ibn 'Ābidīn, *Hasyiyah Rad al-Mukhtār,* (ttp.: Mustafā al-Babī al-Halabī, 1996), I: 282-305.

[21]Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭa'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), I: 57-61

[22]Muḥammad az-Zarqānī, *Syarḥaz-Zarqānī 'ala Muwaṭṭa' Imām Mālik,* (Beirut: D ār al-Fikr, t.t.), I: 115-120

[23]Ibn Aḥmad Dardiri, *Aqrab al-Masālik li Maẓhab Imām Mālik*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 11-12.

Muftīn,[24] *al-Majmu' Syarḥ al-Muhaẓẓab*,[25] *Ma'rifat al-Sunan wa al-Aṣār*[26] dan lainnya. Sedangkan dari Kitab fiqih mażhab Hambali seperti, *al-Fatawā al-Kubrā*,[27] *I'lam al-Mūqi'in*,[28] dari Mażhab aẓ-Ẓahiri seperti *al-Muḥallā*,[29] dan lainnya. Upaya ini dilakukan untuk dapat mengetahui bagaimana konsep fiqih yang selama ini ada dalam memandang ḥaiḍ dan memperlakukan perempuan yang sedang menstruasi, kemudian pada akhirnya diharapkan dapat merumuskan bagaimana sebenarnya Islam memandang menstruasi.

Perbedaan seks (*sexual*) dalam tatanan masyarakat pada umumnya berimplikasi pada perbedaan gender, yang seringkali melahirkan ketidakadilan bahkan kekerasan terhadap perempuan dan menjadikan perempuan selalu menjadi *the second sex*. Anggapan semacam ini bermula pada sebuah keyakinan pada permasalahan awal penciptaan manusia, bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki dengan segenap alat reproduksi yang berbeda dengan laki-laki, sehingga sejak semula perempuan bersifat derivatif dan sekunder, perempuan diciptakan hanya sebagai pelengkap dan untuk melayani laki-laki. Jika laki-laki dan perempuan diciptakan tidak setara oleh Allah, maka selamanya mereka tidak dapat menjadi setara.[30] Pemahaman semacam ini kemudian menjadi keyakinan dan ideologi yang melekat dalam konstruksi sosial dan budaya yang terbentuk melalui proses yang panjang. Perbedaan gender dianggap sebagai ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah dan bersifat kodrati, dan tidak dapat disangkal bahwa salah satu penyebab yang melanggengkan konstruksi sosial budaya yang mengakibatkan ketidakadilan gender tersebut adalah pemahaman agama.

Agama Islam sendiri, menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang sejajar. Ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai

---

[24]An-Nawawī, *Rawdat at-Ṭālibin aw 'Umdat al-Muftin*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 184-202.

[25]An-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muḥażżab*, II: 363-406

[26]Al-Baihāqi, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Aṣār*, (ttp.: Dār al-Kutub al-Ilmiyah), I: 363-385

[27]Ibnu Taimiyah, *al-Fatawā al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), I: 306

[28]Ibn Qayyim al-Jauzī, *I'lam al-Mūqi'in*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 60-61

[29]Ibnu Hāzm, *Al-Muḥallā*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 73-80

[30]Nasaruddin Umar, "Teologi Reproduksi", dalam *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, hlm. 21.

standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain:

1. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba. Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan, sebagaiman disebutkan dalam Q.S. al-Z|ariyāt (51):56. Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal yang biasa diistilahkan dalam al-Qur'an dengan muttaqūn. Untuk mencapai derajat muttaqūn ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Ḥujurāt(49): 13. Kekhususan-kekhususan yng diberikan kepada laki-laki, seperti suami setingkat lebih tinggi di atas isteri (Q.S.al-Baqarah(2):228), laki-laki pelindung bagi perempuan (Q.S.an-Nisā (4)34)), memperoleh bagian warisan yang lebih banyak (Q.S.an-Nisā(4):11), menjadi saksi yang efektif (Q.S.al-Baqarah(2):282) dan boleh berpologami bagi mereka yang memenuhi syarat (Q.S.an-Nisā (4):3). tetapi ini semua tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama. Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan. Dalam kapasitas sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdiannya (Q.S. an-Naḥl(16): 97).
2. Laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi. Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah di samping untuk menjadi hamba (*'ābid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdi kepada Allah Swt, juga untuk menjadi khalifah di bumi (*khalīfah fi al-'arḍ*). Kpasitas manusia sebagai khalifah di bumi ditegaskan di dalam Q.S. al-An'ām(6):165 dan Q.S. al-Baqarah(2):20. Kata khalifah dalam kedua ayat di atas tidak menunjukkan kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu.
3. Laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial. Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima

perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-A'rāf (7):172. Dalam Islam, tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin, keduanya tidak pernah diberikan beban khusus berupa "dosa warisan" atau "kutukan" seperti yang dikesankan di dalam ajaran Yahudi-Kristen.

4. Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis. Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan dan pasangannya di surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (humā), yakni kata ganti untuk Adam dan hawa. Seperti keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga (Q.S. al-Baqarah(2):35), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi (Q.S. al-A'rāf (7):22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (Q.S. al-A'rāf (7):23), setelah di bumi keduanya mengemban keturunan dan saling melengkapi dan saling membutuhkan (Q.S. al-Baqarah(2):187.
5. Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Āli 'Imrān(3):195, Q.S. an-Nisā(4):124, Q.S. an-Naḥl(16):97 dan Q.S. Gāfir (40):40. Ayat-ayat tersebut di atas mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Namun, dalam kenyataan masyarakat, konsep ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi karena masih terdapat sejumlah kendala, terutama kendala budaya yang sulit diselesaikan.[31]

---

[31]Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Prespektif al-Qur'an*, hlm. 248-264.

Salah satu obsesi al-Qur'an ialah terwujudnya keadilan di dalam masyarakat. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Oleh Karena itu al-Qur'an tidak mentolerir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok etnis, warna kulit, suku bagsa, kepercayaan maupun yang berdasarkan jenis kelamin. Islam datang mendobrak budaya dan tradisi patriarkhi bangsa Arab,[32] bahkan dapat dikatakan dengan cara yang revolusioner. Islam datang dengan mengecam penguburan bayi-bayi perempuan, membatasi poligami, memberikan hak waris dan hak-hak lainnya kepada perempuan sesuai dengan fungsi dan peran sosial perempuan ketika itu, termasuk merubah perlakuan masyarakat terhadap perempuan yang sedang menstruasi.[33] Dengan demikian semangat dan pesan universal yang dibawa Islam pada dasarnya adalah persamaan antara laki-laki dan perempuan serta berusaha menegakkan keadilan gender dalam masyarakat. Semangat Islam seperti itu kemudian diinterpretasikan dan dipahami oleh kebanyakan orang-orang (Arab) yang mempunyai budaya dan ideologi patriarkhi, sehingga hasil penafsiran mereka menempatkan perempuan lebih rendah dibandingkan laki-laki. Penafsiran *naṣ-naṣ* (al-Qur'an dan hadiṡ) yang terkesan mengandung bias gender tersebut salah satunya berimplikasi pada aturan-aturan hukum tentang menstruasi.

ويسئلونك عن المحيض, قل هواذى فاعتزلوا النّساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن, فاذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث امركم الله, انّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين. [34]

Dalam al-Qur'an, ayat inilah satu-satunya menjadi titik tumpu dari semua penjelasan tentang konsep ḥaiḍ. Ada beberapa kata yang perlu diperhatikan dalam ayat tersebut, yang di dalamnya terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. *Pertama,* lafaẓ *al-maḥīḍ*, para mufassir berbeda dalam menafsirkannya, *al-maḥīḍ* diartikan dengan tempat ḥaiḍ (*farj*),[35]

[32]Lihat Q.S. an-Naḥl (16): 58-59

[33]Perilaku yang berlebihan masyarakat jahiliyyah terhadap perempuan menstruasi merupakan *asbabun nuzul* dari Q.S. al-Baqarah (2): 222.

[34]Q.S. al-Baqarah(2): 222

[35]Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, (Beirut:Maktabah an-Nūr al-Ilmiyah,t.t),

ḥaiḍ,[36] zaman,[37] masa, tempat dan ḥaiḍ itu sendiri (perempuan dalam kondisi ḥaiḍ),[38]ada juga yang menafsirkan kedua lafaẓ *al-maḥīḍ* dalam ayat tersebut berbeda, yaitu lafaẓ *al-maḥīḍ* yang pertama menunjukan tentang ḥaiḍ itu sendiri, sedangkan lafaẓ *al-maḥīḍ* yang kedua mengartikan keterangan tempat seperti *al-mabit*.[39] *Kedua,* lafaẓ *aẓa* diartikan najis,[40] kotor,[41] penyakit.[42] *Ketiga, i'tiẓāl* yang di ikuti lafaẓ *"wa lā taqrabū "*, ada yang mengartikan jangan berhubungan seksual dengan perempuan pada waktu ḥaiḍ, sedangkan yang selain itu boleh,[43] ada juga yang beranggapan bahwa suami diperintahkan menjauhi *muasyarah* dengan isteri.[44] *Keempat* Mengenai lafaẓ *yaṭhurna,* ada perbedaan bacaan yang terjadi di kalangan ulama terhadap *yaṭhurna*. Kalau Abdullah menambahkan huruf *"ta"*, menjadi *yataṭahharna*. Sedangkan para qori' sesudah Abdullah membacanya dengan *yaṭhurna, yaṭṭahharna* yang berarti terputusnya aliran darah perempuan yang ḥaiḍ. Bila dibaca *yataṭahharna* menunjukkan makna kewajiban bagi perempuan yang ḥaiḍ untuk mandi dengan air.[45]

Perbedaan penafsiran ulama dalam ayat tersebut, berimplikasi pada segala perlakuan dan hukum (larangan-larangan) bagi perempuan ḥaiḍ, yang tidak bisa lepas dari pengaruh keadaan sosial budaya (patriarkhis) pada waktu itu. Para mujtahid (fuqaha) kemudian membuat konsensus

---

I: 232

[36]Muḥammad Jawād Mughniyyah, *Tafsīr al-Kasyif*, (Beirut: Dār al-Ilmy, 1068), I: 336

[37]Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), II: 359

[38]Ali Aṣ-Ṣabuni, *Ṣafwat at-Tafāsir*, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm,1981), hlm. 141

[39]Fakhruddīn al-Rāzy, *Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), III: 6

[40]Ibn Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, I: 232

[41]Ali Aṣ-Ṣabuni, *Ṣafwat at-Tafāsir*, hlm. 141

[42]Abī Su'ud Al-Amadī, *Tafsīr Abi> as-Su'ud*, (Beirut: tnp., t.t), I: 223, Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, II: 359.

[43]Abū Hayyan, *Al-Baḥr al-Muhit*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), I: 248

[44]Ali Aṣ-Ṣabuni, *al-Muqtatfu min 'Uyun at-Tafāsir*, (Kairo: Dār as-Salām, 1996), I:239. Aḥmad Isā Asyūr, *al-Fiqhu Muyassar*, terj. Zaid Husein al-Hamid, (Jakarta: Pustaka Amani, 1994), hlm. 63

[45]Abū Zakariā Yahyā ibn Ziyad ibn Abdullah ibn Manẓur al-Dailami, *Ma'an al-Qur'ān*, (ttp. : tnp., 1955), juz 1, hlm. 143. Lihat pula Imām Abī Bakar Ahmad bin Husein bin Ali al-Baihaqī, *Ma'rifat al-Sunan al-Aṡār*, (Beirut: Dār al-Kitab al-Ilmiyyah, t.t), juz 1, hlm. 363.

yang menghasilkan produk-produk hukum bagi perempuan menstruasi berdasarkan dalil-dalil yang mereka pegangi, yaitu larangan berhubungan suami isteri,[46] larangan menṭalaq isteri yang sedang menstruasi,[47] larangan ṣalat, puasa,[48] larangan masuk masjid,[49] menyentuh dan membaca al-Qur'an,[50] ṭawāf,[51]dan ada juga yang berpendapat perempuan tersebut dilarang memotong kuku dan rambut, menjauhkan diri dari berbagai aktivitas dan lainnya.[52] Berbagai larangan-larangan yang dihadapkan kepada perempuan menstruasi tersebut, disertai dengan anggapan bahwa perempuan menstruasi adalah kotor, tidak suci, mengundang penyakit, dan lainnya. Jadi sudah sepantasnya perempuan menstruasi tersebut dijauhkan dari segala sesuatu yang dianggap sakral (suci) termasuk Tuhannya dan layak disebut makhluk yang kurang akal dan agamanya. Persoalan yang mendasar di sini adalah realitas biologis menstruasi telah disalahgunakan oleh pihak lain dalam satu struktur kekuasaan yang rumit. Kepentingan-kepentingan pihak lain menyebabkan terbentuknya realitas yang berlapis-lapis yang menjauhkan pemahaman terhadap subyektifitas perempuan. Nilai seksualitas yang disebarluaskan oleh berbagai pihak yang terkait dengan tabu menstruasi, kemudian menjadi rambu yang dipelajari. Mitos tentang seksualitas perempuan cenderung direproduksi, dengan menegaskan perbedaan-perbedaan laki-laki dan perempuan dalam bentuk aturan-aturan yang mendapatkan pengesahan baik dari sosial maupun agama.

Agama yang diyakini dan dijalankan umat merupakan hasil interpretasi dari al-Qur'an dan hadiṡ yang menjadi sumber ajaran Islam, yang tertuang dalam fiqih. Sedangkan fiqih adalah suatu hasil dari proses *istimbāṭ* hukum yang merupakan penafsiran secara sosial-kultural terhadap dalil-dalil *naṣ* (al-Qur'an dan al-hadiṡ). Sebagaimana Abdul Wahab al-

---

[46]Q.S. al-Baqarah(2): 222

[47]Q.S. at-Ṭalāq (65): 1

[48]Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Bukhāri* nomor hadiṡ 1815. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

[49]Abū Daud, *Sunan Abī Daūd*, (Beirut:Dār al-Fikr, 1994), I: 97-98

[50]Q.S. al-Wāqi'ah (56): 79 Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Bukhāri* nomor hadiṡ 228. Ibnu Mā jah, Sunan Ibnu Mājah, nomor hadiṡ 588. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

[51]Lihat Sayyid Sābiq, *Fiqih Sunnah*, I: 76.

[52]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, I: 536-537

Khallāf mendefinisikan fiqih sebagai ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang praktis yang diambil dari dalilnya yang rinci.[53] Karena itu fiqih yang tersusun dalam kitab-kitab fiqih, merupakan produk pemikiran ulama yang tidak terlepas dari konteks sosial dan budaya masyarakatnya dan sekaligus sebagai respon yuridis terhadap persoalan hukum yang muncul dalam realitas emprik. Oleh karena itu, peninjauan ulang terhadap hadiṡ-hadiṡ dan pendapat ulama dalam kitab-kitab fiqih sangat wajar dilakukan, karena pembahasan mengenai relasi gender laki-laki dan perempuan dalam fiqih masih perlu diinterpretasikan kembali sesuai perkembangan zaman, dengan mengharapkan dapat terbentuknya konstruk fiqih yang sensitif gender, berkeadilan dan mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya.

Agama Islam dengan segala aturan-aturan hukumnya didatangkan untuk menjadi rahmat bagi manusia seluruhnya, bahkan untuk segenap alam. Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt:

وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين.[54]

Rahmat yang dimaksud pada ayat di atas tidak akan terwujud selain dengan terwujudnya tujuan disyari'atkannya hukum Islam, yakni untuk mendatangkan kemaslahatan dan kebahagiaan serta mencegah kerusakan bagi manusia khususnya dan segenap alam pada umumnya.[55] Hal tersebut merupakan *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan disyariatkannya hukum Islam) secara global, namun bila dirinci *maqāṣid asy-syarī'ah* ini meliputi lima unsur pokok (*maqāṣid al-khamsah*) yang harus dipelihara antara lain: agama (*hifẓ ad-dīn*), jiwa (*hifẓ an-nafs*), akal (*hifẓ al-'aql*), keturunan (*hifẓ an-nasl*), harta benda dan kehormatan (*hifẓ al-māl*). Lima unsur di atas adalah lima aspek pokok dalam kehidupan dan apabila dipelihara maka seseorang akan mendapatkan kemaslahatan dan sebaliknya akan mendapatkan *mafsadah* bagi yang tidak memeliharanya.[56]

---

[53]Abdul Wahab al-Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Fikr, 1958), hlm. 216

[54]Al-Anbiyā' (21): 107.

[55]Hasbi As-Siddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 178.

[56]Isma'il Muhammad Syah, dkk. *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-2, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 67-101.

Berbicara tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak akan bisa lepas dari hikmah dan *'illat* kerana keduanya merupakan bahasan utama dalam proses penetapan suatu hukum.[57] Menurut jumhur ulama uṣūl fiqih *'illat* adalah suatu sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara obyektif (*zahir*), dapat diketahui dan ada talak ukurnya (*munḍabiṭ*). Sesuai dengan ketentuan hukum (*munasib*) dan keberadaannya merupakan penentu adanya hukum, sedangkan hikmah adalah yang menjadi tujuan atau maksud disyari'atkannya hukum dalam wujud kemaslahatan bagi manusia.[58] Jadi perbedaan keduanya terletak pada peranannya dalam menentukan ada tidaknya hukum, *'illat* merupakan tujuan yang dekat dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan hikmah adalah tujuan yang jauh dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, selain itu 'illat dapat ditemukan pada *naṣ* sedangkan hikmah perlu digali dibalik *naṣ*.[59]

Setidaknya menurut Ahmad Arifi, untuk membangun sebuah konstruk fiqih yang sensitif gender sangat perlu dilakukan beberapa usaha, antara lain: *Pertama*, dengan mengembangkan ijtihad bayani, yaitu mendialogkan pemahaman *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. Dalam masalah yang berkaitan dengan gender, khususnya keadilan gender, maka bisa ditempuh dengan melakukan reinterpretasi terhadap *naṣ-naṣ* tentang gender dengan membuka adanya pemahaman baru yang lebih menekankan pada semangat dan jiwa *naṣ* hukum tersebut. *Kedua* mengembangkan pendekatan *ta'aqquli* dalam *istimbāṭ* hukum, dengan kata lain dalam memahami ketentuan *naṣ* tidak hanya secara tekstual (*manqūl al-ma'na*), namun juga secara *ma'qūl al'ma'na* (pemahaman *naṣ* secara rasional dan ilmiah). *Ketiga*, membangun hukum dengan *qawā'id uṣūliyyah* atau *furū'iyyah* yang relevan dan tidak bertentangan dengan ketentuan *naṣ* yang ada, misalnya: *sadd al-żarī'ah* (*sadd al-żarī'ah* diarahkan kepada sarana yang dapat membawa kepada kemaksiatan/haram) dan *irtikab akhaff al-ḍararain* (memilih alternatif yang paling ringan negatifnya), *daf al-mafsadat muqaddam 'alā jalb al-manfa'at* dan lainnya. *Keempat*, membudayakan perlunya hermeneutik dalam *istimbāṭ* hukum. Dengan menggunakan hermeneutik membuat teks (*naṣ*) dapat ditafsirkan menjadi pesan-pesan yang relevan, karena ia mengambil

[57]Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-1, (Jakarta: Logos Wacana, 1997), I: 123.

[58]*Ibid.*, hlm. 136.

[59]*Ibid.*

pertimbangan teks dan konteks, yaitu tidak hanya menerjemahkan dan menganalisis apa yang tertulis, tetapi juga merekonstruksi situasi dan peranan situasi yang dimainkan dalam teks itu sendiri (diperlukan pendekatan multidisipliner).[60]

Adapun kontekstualisasi hadiṡ juga sangat perlu dilakukan, sebagai sebuah usaha penyesuaian dengan dan dari hadiṡ untuk mendapatkan pandangan yang sejati, orisinil dan memadai bagi perkembangan atau kenyataan yang dihadapi, dengan memperhatikan prinsip-prinsip sebagai berikut: *pertama*, prinsip ideologi. Islam telah menjadi bangunan yang sempurna di zaman Nabi (Q.S. al-Māidah (5):3), hadiṡ sebagai bagian dari bangunan itu ada, bukan untuk menutup sejarah melainkan untuk membuka sejarah kehidupan manusia yang bermakna dan tidak kosong, oleh karena itu kontekstualisasi hadiṡ mempersyaratkan penerimaan ideologi keagamaan Islam sebagai sistem doktrin yang terbuka. *Kedua*, prinsip otoritas. hadiṡ yang dinilai ṣaḥīḥ oleh para ulama hadiṡ, seyogyanya diterima tetapi pemaknaannya tidak harus sesuai dengan makna lahirnya, karena hadiṡ seringkali dikemukakan Nabi dalam keadaan tertentu. *Ketiga*, prinsip klasifikasi. Hadiṡ yang telah diterima keṣaḥīḥannya perlu diklasifikasikan menjadi dua kategori, yaitu hadi ṡ yang disampaikan Nabi sebagai bagian dari penyampaian risalah dan hadiṡ yang disampaikannya bukan sebagai bagian dari risalah, kategori hadiṡ yang kedua ini pengamalannya dapat ditinggalkan. *Keempat*, prinsip regulasi terbatas. Hadiṡ sebagaimana al-Qur'an memiliki latar belakang kemunculannya, karena itu perlu dilakukan kajian terhadap situasi historis yang menjadi latar belakang kemunculan hadiṡ-hadiṡ yang telah diterima keṣaḥīḥannya.[61]

Dalam upaya melakukan analisis terhadap argumen para ulama dalam permasalahan hukum tentang menstruasi, di samping hal-hal di atas langkah-langkah di bawah ini juga akan diperhatikan lebih lanjut, antara lain:

---

[60]Ahmad Arifi, "Rekonstruksi Metodologi Fiqih yang Sensitif Gender", dalam *Gender dan Islam; Teks dan Konsteks*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm, 153-159

[61]Lihat, Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi Hadiṡ dalam Studi Gender dan Islam", dalam *Rekonstruksi Metodologis wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, Pustaka Pelajar, Mc. Gill-ICIHEP, 2002), hlm. 180-184

1. Dalam memahami dan mengambil kesimpulan (hukum) dari suatu *naṣ*, maka diberlakukan secara berimbang kedua kaidah: *al-ibrah bi umūm al-lafaẓ lā bi khusūs al-sabab* (mutlak) *dan al-ibrah bi khusūs al-sabab la bi umūm al-lafaẓ* (relatif).[62]
2. Perlu dicermati bentuk-bentuk lafaẓ *naṣ*, berupa *'am, khas, 'amr, nahiȳ, mutlak, muqayyad* dan sebagainya. Kemudian operasionalnya, didasarkan kepada kaidah-kaidah *uṣūl* kebahasaan, misalnya: *al-asl fi al-amr li al-wujūb, al-asl fi al-nahȳ li al-taḥrim* dan sebagainya.[63]
3. Menerapkan kaidah-kaidah umum yang berlaku untuk setiap ketetapan hukum, misalnya: *al-hukm yadūru ma'a al-illati wujūdan wa 'adamān*, atau *tagayyur al-ahkām bi tagayyur al-azmān wa al-amkān wa al-ahwāl wa al-'awāid*. Mengenai kepastian hukum, yang pasti adalah ketetapan dalilnya, akan tetapi yang berubah adalah pemahamannya. Maka penafsiran mutlak diperlukan, bahkan ta'wil untuk menangkap hakekat maupun isyarat makna di balik *naṣ* itu sendiri.[64]
4. Selalu memperhatikan beberapa asas atau prinsip dasar dalam syari'at Islam (*usūs al-tasyrī' atau mabādi' al-tasyrī'*) yang diantaranya adalah: prinsip keadilan, prinsip kesamaan derajat, dan prinsip keterbukaan (adanya peluang-peluang/*nafī al-ḥaraj*), prinsip menyedikitkan beban dan prinsip kemaslahatan.[65]
5. Selalu mendasarkan pada *maqāṣid al-Tasyrī'* sebagai muara setiap ketentuan hukum, yakni *maslaḥat ḍaruriyat* (*hifẓ al-khams*: agama, jiwa, akal, harta dan keturunan), maslahat *al-hajiyah* (maslahat pendukung) dan *maslahat tahsiniyah* (maslahat komplementer).[66]

Dengan paradigma *istimbāṭ* yang demikian, maka ketentuan-

---

[62]Manna' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabahīs fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (ttp.: Mansyur al-'Asr al-Hadiṡ, t.t), hlm. 82-85.

[63]Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif,1993), hlm. 196-210.

[64]Ṣubḥi Maḥmaṡani, *Falsafah at-Taqrīb Tasyrī' fi al-islām*, (Beirut: Dār al-Qur'ān 'Ilm li al-Malayin, 1961), hlm. 201.

[65]Ahmad Arifi, "Rekonstruksi Metodologi Fiqih yang Sensitif Gender", dalam *Gender dan Islam; Teks dan Konsteks*, hlm. 153

[66]Ali Hasballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1971), hlm. 296-300.

ketentuan hukum yang berhubungan dengan relasi gender antara laki-laki dan perempuan, dapat diharapkan benar-benar berkeadilan gender dan tetap dalam koridor hukum dan *maqāṣid*nya, akan semakin jelas nuansa humanisnya sehingga dapat dirasakan maslahatnya (*ṣālih li kulli zamān wa makān*), tanpa harus menolak atau merubah ketentuan dasar yang ada pada *naṣ*, baik al-Qur'an maupun as-Sunnah. Prinsip-prinsip di atas akan diterapkan dalam penelitian ini, yaitu dengan mengkaji *naṣ-naṣ* dan pendapat ulama tentang menstruasi yang selama ini hukum-hukumnya dirasa sangat menyulitkan perempuan, dan senantiasa dianggap rawan dengan dosa dan api neraka. Kemudian hasilnya diharapkan dapat memformulasikan hukum yang bersifat humanis, egalitarian dan berkeadilan.

Atas dasar itu, tulisan ini membahas tentang aturan-aturan bagi perempuan yang sedang menstruasi dalam fiqih dan analisis terhadap argumen para ulama tentang larangan-larangan tersebut.). Hanya saja tulisan ini diawali dengan pembahasan tentang tinjauan menstruasi dari segi ilmu pengetahuan (medis dan psikologi) dan *menstrual taboo*. Pembahasan *pertama*, dimaksudkan untuk mengetahui tinjauan menstruasi dari segi medis dan hubungannnya dengan aspek psikologis perempuan pada saat menstruasi (*pre menstrual syndrom*). Kajian ini penting karena untuk mengetahui apakah sebenarnya menstruasi itu jika dilihat dari ilmu biologi (medis)? dan untuk mengetahui apakah PMS itu bersifat *natural* atau *nurture*?. Sedangkan pembahasan *kedua*, memberikan gambaran umum tentang *menstrual taboo*, pembahasan ini dilakukan dengan melacak sumber-sumber sejarah mengenai mitos-mitos menstruasi dan perlakuan masyarakat tertentu terhadap perempuan menstruasi, yaitu dimaksudkan untuk memberikan gambaran mengenai budaya misoginis yang berlangsung berabad-abad yang menjadi cikal bakal dan salah satu penyebab langgengnya sistem patriarkhi. Dengan adanya gambaran tersebut, dapat diperoleh penjelasan bahwa adanya budaya misoginis dapat mempengaruhi produk-produk hukum ulama fiqih mengenai menstruasi.

Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan menstruasi dan aturan-aturan hukum dalam fiqih. Kajian ini menyajikan dan mengulas pendapat para ulama fiqih tentang menstruasi dan hukum-hukumnya. Tinjauan ini

mendeskripsikan hukum-hukum menstruasi yang berlaku selama ini dan untuk mengetahui mengapa para ulama memberlakukan hukum-hukum tersebut, masalah ini yang kemudian akan dikaji ulang secara kritis, dengan mengemukakan analisis argumen para ulama tentang hukum-hukum atau larangan-larangan bagi perempuan menstruasi yang ada dalam kitab fiqih, baik dalam aspek ibadah maupun munakahah. Analisis ini dengan mengkritisi *naṣ-naṣ* (al-Qur'an dan al-hadiṡ) dan metode *istimbāṭ* lainnya yang menjadi dasar hukum (argumen) para ulama dalam menetapkan hukum-hukum tentang menstruasi. Kajian ini dilakukan untuk mengetahui konsep fiqih yang selama ini ada dalam memandang menstruasi, apakah masih ada bias gender atau tidak. Kemudian pada akhirnya dapat merumuskan bagaimana sebenarnya pandangan Islam terhadap menstruasi.

Pembahasan ini sebagai upaya untuk mengetahui berbagai aturan bagi perempuan menstruasi yang ada dalam kitab-kitab fiqih, beserta dengan pendapat-pendapat ulama dan dalil-dalilnya (dasar hukum), dengan mengharapkan dapat menghasilkan nilai-nilai keadilan yang berimbang antara laki-laki dan perempuan sebagai makhluk ciptaan Allah dengan segala fitrah dan konsekuensinya (hak dan kewajiban)

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

BAB 2

Tinjauan Umum Menstruasi

A. Pengertian Menstruasi dan Tinjauan dalam Ilmu Pengetahuan

1. Pengertian Menstruasi

Istilah menstruasi mempunyai banyak sinonim yang berbeda di berbagai tempat. Di kawasan Arab, menstruasi bersinonim dengan *ḥaiḍ, Ṭamas, Ḍahak, Ikbar, I'ṣar, Daras, Faraq, Qurū',* dan lain-lain. Di Indonesia menstruasi sering diistilahkan dengan sebutan *datang bulan*, *garapsari,* sedang kotor, kedatangan tamu, bendera berkibar, *ḥaiḍ*[1] dan sebagainya. Sedangkan di Barat menstruasi disebut juga dengan *menses, the periods, the unwell, cleansing,* atau *happy days*.[2] Bahkan seperti di Amerika, Kanada dan Eropa pada umumnya, masih menggunakan istilah yang berbau mistik, seperti *a crescen moon* (bulan sabit), *gold en blood* (darah emas), *earth* (tanah), *snakes* (ular), dan sebagainya. Istilah-istilah tersebut masing-masing mempunyai filosofi tersendiri yang berujung pada kesimpulan bahwa menstruasi bukanlah peristiwa fisik-biologis semata, melainkan mengandung makna teologis.[3]

---

[1]Abdul Majid dan Maria Ulfa, *Problematika Wanita : Fiqhun Nisā' fi Risalatil Mahid,* disusun berdasarkan empat mażhab, hlm. 20.

[2]John F. Cunningham, *Text Book of Obstetrics*, 3rd Edition, (London: William Heinemann Medical Books, ltd, 1958), hlm. 11.

[3]Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam", *dalam Islam dan Konstruksi Seksualitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, PSW IAIN, The Ford Foundation, 2002), hlm. 23

Istilah menstruasi sebenarnya tidak terlepas dari makna teologis, kata menstruasi (*mens*) berasal dari bahasa Indo-Eropa, yakni dari akar *manas*, *mana*, atau *men* yang juga sering disingkat menjadi *maa* artinya sesuatu yang berasal dari dunia gaib kemudian menjadi makanan suci (*divine food*) yang telah diberkahi lalu mengalir ke dalam tubuh dan memberikan kekuatan, bukan hanya pada jiwa tetapi juga fisik.[4] *Mana* juga berhubungan dengan kata *mens* (bahasa Latin) yang kemudian menjadi kata *mind* (pikiran) dan *moon* (bulan), keduanya mempunyai makna yang berkonotasi kekuatan spiritual. Dalam bahasa Greek, *men* berarti *Month* (bulan) yang kemudian menjadi *menstruata* yang artinya datang bulan.[5]

Dalam literatur fiqih menstruasi disebut dengan ḥaiḍ. Secara etimologi ḥaiḍ berarti "السيلا ن" yang artinya sesuatu yang mengalir. Adapun menurut istilah, ḥaiḍ adalah darah yang keluar dari ujung rahim wanita yang keluar tidak dalam keadaan sakit dan sewaktu darah tersebut keluar tidak dikaitkan dengan sebab-sebab tertentu, misalnya melahirkan, karena ḥaiḍ merupakan darah yang keluar secara alami.[6] Darah yang keluar tersebut mempunyai kriteria umum, misalnya mengenai warna, sifat dan tingkatannya, batas usia wanita serta waktu yang telah ditentukan.

2. Menstruasi dalam Tinjauan Ilmu Pengetahuan

Banyak disiplin keilmuan yang terkait dengan menstruasi, di antaranya ilmu kesehatan dan psikologi. Kedua kajian ilmu ini mempunyai pengaruh yang tidak sedikit pada hukum-hukum teologis dan juga stereotip yang berkembang di masyarakat terhadap perempuan menstruasi, maka dalam sub bab ini kajian tersebut akan diulas secara sederhana.

Wanita yang mengalami ḥaiḍ pertama, menandakan wanita tersebut normal dan sehat, sebab ḥaiḍ merupakan sunnatullah (hukum alam) yang dibebankan padanya.[7] Seorang wanita hanya mengalami menstruasi pada usia-usia tertentu setelah *menarche* (masa seorang perempuan mengalami

---

[4]Lihat Lara Owen, *her Blood is Gold, Celebrating the Power Menstruation*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1993), hlm. 29

[5]M. Prent C.M, dkk., *Kamus Latin-Indonesia*, (Semarang : Yayasan Kanisius, 1969), hlm. 530.

[6]Abdul Majid dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, hlm. 13.

[7]Al-Baqarah (2): 222.

ḥaiḍ pertama kali), kemudian berlanjut terus selama masa reproduktif normal (*Menacme*) dan berhenti ketika memasuki masa *menopause*.[8] Selain itu menstruasi adalah sebuah kejadian periodik yang berlangsung secara ritmis sehingga waktu datangnya dapat diramalkan dalam selang waktu tertentu, kecuali ada keadaan tertentu yang mengganggu siklus menstruasi. Secara klinis, menstruasi merupakan suatu keadaan normal terjadinya pengeluaran darah, lendir dan sisa-sisa sel secara berkala, fisiologis yang berasal dari *mukosa uterus* dan terjadi dengan interval yang kurang lebih teratur mulai dari menarche sampai dengan menopause, kecuali pada masa hamil dan laktasi (menyusui).[9]

Proses keluarnya darah menstruasi secara gampang dapat diterangkan sebagai berikut: Salah satu fungsi dari organ reproduksi pada perempuan adalah ovulasi (pembuahan). Kira-kira sebulan sekali sebuah sel telur atau ovum dari indung telur tumbuh menjadi matang, kemudian lepas dan masuk ke dalam saluran telur yang terdekat serta meluncur menuju rahim. Sementara itu sebuah darah dan jaringan terbentuk di dalam rahim. Jika sel telur yang telah masak tersebut dibuahi oleh sperma atau sel jantan, maka sel telur itu akan memasuki rahim dan menempelkan diri ke lapisan darah dan jaringan yang sudah terbentuk tersebut kaya akan gizi yang dibutuhkan untuk pembentukan seorang bayi. Jika sel telur tidak dibuahi, maka sel telur akan memasuki rahim sehingga terjadi *desintegrasi* atau tidak tumbuh (mati). Lapisan darah dan jaringan yang penuh gizi makanan bagi janin itu tidak diperlukan, begitu juga sel telur yang mati karena tidak dibuahi tersebut. Keduanya terbuang keluar tubuh sebagai darah menstruasi.[10]

Pada dasarnya, kedua ovarium (perempuan mempunyai ovarium sepasang, sebelah kiri dan kanan) mengandung kira-kira 400.000 sel telur, tetapi hanya 400 atau 500 sel telur yang dapat terbentuk dengan sempurna dan akhirnya dihasilkan setiap bulannya. Sel telur yang lainnya tidak dapat tumbuh dengan sempurna dan secara alamiah akan diserap

---

[8]John F. Cunningham, *Text Book of Obstetrics*, hlm. 11.

[9]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, Edisi ke-17, terj. R. Hariadi dkk, (Surabaya : Air Langga University Press, 1991), hlm. 83.

[10]Arcole Margatan, *Apa Yang Harus Anda Katakan Pada Putera-Puteri Anda Tentang Menstruasi*, (Solo: C.V. Aneka, 1992), hlm. 17.

lagi oleh tubuh. Ovulasi atau pembuahan umumnya terjadi antara 14 hari sebelum menstruasi terjadi, atau kurang lebih setengah dari waktu siklus menstruasi.[11] Dengan begitu dapat dikatakan bahwa perempuan akan mengalami menstruasi kalau ia tidak hamil. Menstruasi akan berhenti selama kehamilan karena dinding dalam rahim dipergunakan untuk memelihara dan menyalurkan zat-zat makanan bagi bayi yang sedang dikandungnya.[12]

a. Siklus Menstruasi

Pada dasarnya menstruasi adalah pelepasan darah periodik dari lubang uterin sebagai hasil perubahan-perubahan khas hormonal. Adapun sistem hormon wanita terdiri dari tiga hierarki hormon, yaitu :

1. Hormon yang dikeluarkan Hipotalamus, Hormon Pelepas-Gonadotropin (GnRH atau Gonadotrophin Releasing Hormone), sebelumnya juga disebut Hormon Pelepas-Hormon Lutein.
2. Hormon Hipofisis Anterior, Hormon Perangsang Folikel (Follicle Stimulating Hormon atau FSH) dan Hormon Lutein (Lutien Hormone atau LH), keduanya di sekresi sebagai respon terhadap pelepasan hormon GnRH dari Hipotalamus.
3. Hormon-hormon ovarium, Estrogen dan Progesterone, yang di sekresi oleh ovarium sebagai respon terhadap kedua hormon dari kelenjar Hipofisis Anterior.[13]

Hormon-hormon ini di sekresi dengan kecepatan yang berbeda sehingga dalam setiap siklus menunjukkan perubahan konsentrasi yang ritmis dari hormon-hormon wanita dan perubahan pada ovarium serta organ-organ seksual. Pola ritmis ini disebut siklus seksual wanita atau siklus menstruasi.[14] Siklus menstruasi berlangsung dari hari pertama

---

[11]Astrid Sulastomo (dkk), "Fungsi dan Struktur Reproduksi" dalam *Informasi Kesehatan Reproduksi Perempuan*, (ttp.: Food Foundation dan Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia, t.t), hlm. 17

[12]Zohra Andi Baso dan Judi Raharjo, *Kesehatan Reproduksi: Panduan bagi Perempuan,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 40

[13]Arthur C. Guyton dan John E. Hall, *Buku Ajar Fisiologi Kedokteran*, terj. Irawati Setiawan (ed) Edisi ke-9, (Jakarta : Penerbit Buku Kedokteran EGC, 1991), hlm. 1284.

[14]*Ibid.*

menstruasi ke hari pertama dari siklus menstruasi berikutnya. Siklus menstruasi wanita dikatakan normal terjadi pada interval 22-35 hari.[15]

Dalam siklus seksual wanita ada dua fenomena penting antara ovarium dan endometrium yang berjalan secara sinkron dan terintegrasi. Siklus ovarium secara normal mengeluarkan ovum setiap bulan untuk fertilisasi. Sedangkan siklus endometrium dipersiapkan untuk implantasi ovum setelah dibuahi. Perubahan endometrium sangat dipengaruhi oleh hormon sehingga kedua siklus tersebut sangat erat hubungannya.[16]

Kejadian terpenting dari siklus ovarium adalah terjadinya ovulasi. Ovulasi sendiri adalah proses dimana sebuah sel folikel *Graafin* yang matang pecah dan ovum keluar dari rongganya.[17] Sebelum terjadi ovulasi (pra ovulasi) dimulai dengan fase folikular (pertumbuhan folikel). Pertumbuhan folikel dipengaruhi oleh sekresi FSH dan LH oleh kelenjar Hipofisis Anterior sekaligus menyebabkan pembesaran ovum dalam folikel. Dalam setiap siklus ovarium ada sekitar 15-20 folikel yang mengalami pertumbuhan namun hanya ada sekitar satu folikel yang tumbuh lebih cepat dari folikel yang lainnya.[18] Folikel tunggal ini akan mengalami pematangan penuh (maturasi folikel). Folikel yang matang ini disebut folikel *Graafian*.[19] Sedangkan folikel sisanya mulai *berinvolusi* (mengalami proses *atresia*).

Sekitar dua hari sebelum ovulasi, laju kecepatan sekresi meningkat dengan cepat sehingga mencapai 6 sampai 10 kali lipat dan mencapai puncaknya sekitar 16 jam sebelum ovulasi. Sedangkan FSH meningkat menjadi 2 sampai 3 kali lipat pada saat bersamaan, dan kedua hormon

---

[15]Derek Liewelyn-Jones, *Fundamentals of Obstetrict and Gynaecology,* 6th Edition, (London : Mosby, 1994), hlm. 12. Durasi siklus rata-rata yang dialami wanita adalah 28 hari meskipun banyak variasi-variasi lain dari siklus menstruasi yang masih bisa dikatakan normal. Lihat. Jack A. Pritchard, dkk, *Buku Ajar Fisiologi Kedokteran*, hlm. 1284.

[16]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 35.

[17]John F. Cunningham, *Text Book of Obstetrict,* hlm. 8.

[18]Derek Liewelyn-Jones, *Fundamentals of Obstetrict and Gynaecology*, hlm. 11.

[19]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 38.

ini bekerja secara sinergistik untuk membuat pembengkakan folikel yang yang diikuti dengan pecahnya folikel dan keluarnya ovum bersama dengan *zona pellusida* dan cairan folikel (*evaginasi ovum*) terjadilah ovulasi.[20]

Segera setelah terjadinya ovulasi (*post ovulasi*) disebut juga *fase luteal* dari siklus ovarium, terbentuk korpus luteum dalam ovarium di tempat pecahnya folikel (berasal dari sel-sel granulose dan teka interna) yang tersisa dari folikel yang pecah.[21] Korpus Luteum (badan kuning) mengalami empat tahap perkembangan yaitu Proliferasi, Vaskularisasi, Maturasi dan Retrogressin (regresi) apabila tidak terjadi kehamilan. Apabila terjadi kehamilan, korpus luteum tidak akan mengalami regresi tetapi berkembang menjadi korpus luteum kehamilan. Fungsi utama dari korpus luteum itu sendiri adalah untuk mensekresi progesteron di samping juga menghasilkan Estrogen dan Relaxin dalam jumlah kecil dari pada sekresi progesteron.[22]

Adanya hormon Estrogen dan Progesteron (khususnya Estrogen) yang disekresi oleh korpus luteum ini menimbulkan efek umpan balik negatif dengan LH dan FSH khususnya, sehingga sekresinya terlambat. Sebagai akibatnya konsentrasi FSH dan LH turun menjadi rendah yang menyebabkan korpus luteum berinvolusi (regresi). Involusi biasanya terjadi pada hari ke 26 dari siklus menstruasi atau 2 hari sebelum menstruasi. Akibat regresi dari korpus luteum ini jumlah estrogen dan progesterone akan menurun.[23]

Dalam siklus endometrium, estrogen menyebabkan pertumbuhan endometrium hingga mencapai ketebalan 3-4 mm (fase prolifersi), sedangkan progesteron menyebabkan pembengkakan dan perkembangan sekretorik dari endometrium (fase sekretorik yang terjadi setelah ovulasi). Pada fase ini endometrium sangat kaya akan nutrisi sehingga sangat cocok untuk implantasi ovum. Penurunan secara tiba-tiba hormon estrogen dan progesteron (*withdrawal*) setelah involusi korpus luteum menyebabkan regresi endometrium. Lapisan endometrium yang kaya akan pembuluh

---

[20]Arthur C. Guyton dan John E. Hall, *Buku Ajar Fisiologi Kedokteran,* hlm. 1287.
[21]*Ibid.,* hlm. 1288.
[22]John F. Cunningham, *Text Book of Obstetrict,* hlm. 11.
[23]Arthur C. Guyton dan John E. Hall, *Buku Ajar Fisiologi Kedokteran,* hlm. 1289.

darah menjadi kolaps dan terlepas, kemudian terjadilah dengan apa yang disebut menstruasi. Pendarahan akan berhenti dalam waktu 2 sampai 7 hari setelah menstruasi, karena pada saat itu endometrium sudah mengalami epitelisasi kembali sebagai permulaan dari siklus endometrium yang baru.[24]

b. Aspek Klinis Menstruasi

Seorang wanita mengalami menstruasi pertama kali (*menarche*) rata-rata pada usia 12- 13 tahun [25] Tetapi nampaknya ada kecenderungan penurunan usia menarche dari tahun ke tahun sehingga banyak wanita yang sudah mengalami menstruasi sebelum usia 12 tahun. Perubahan usia menarche ini dikarenakan adanya perbaikan nutrisi serta kemajuan kondisi lingkungan sehingga seorang wanita mengalami pematangan seksual yang lebih cepat.[26]

Secara umum para fuqaha' menetapkan batas minimal seorang wanita ḥaiḍ adalah pada usia sembilan tahun sebagaimana pendapat Imām Syāfī'i dan Hambali. Sedangkan Imām Abū Hanifah menetapkan batasan usia minimal ḥaiḍ adalah tujuh tahun dan Imām Mālik menetapkan batasan minimal usia ḥaiḍ berdasarkan kriteria darah ḥaiḍ meskipun ia telah berumur sembilan tahun tetapi harus ada keterangan dari ahli yang bisa memastikan bahwa darah yang keluar itu adalah darah ḥaiḍ.[27]

Adapun batas akhir wanita ḥaiḍ (menopause) sulit ditentukan karena umur terjadinya menopause sangat bervariasi. Berdasarkan penelitian kira-kira setengah dari wanita berhenti menstruasi pada usia 45- 50 tahun,

---

[24]*Ibid.*, hlm. 1294. Lihat juga keterangan lebih lanjut dalam Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 74- 82.

[25]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 83. *Menarche* adalah menstruasi yang pertama kali. Berbeda dengan pubertas yang merupakan masa transisi dari masa anak-anak ke masa pematangan seksual sehingga menarche hanyalah salah satu dari gejala pubertas.

[26]Lucienne Lanson, *Dari Wanita Untuk Wanita*, hlm. 126.

[27]Abdul Majid dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, hlm. 22. Pendapat Imā m Mālik nampaknya lebih dapat diterima karena tidak semua pendarahan yang dialami seorang wanita adalah ḥaiḍ. Bisa jadi ada kelainan-kelainan organik sehingga diperlukan pemeriksaan lebih lanjut untuk memastikan apakah pendarahan itu ḥaiḍ atau bukan.

25% nya berhenti menstruasi sebelum usia 45 tahun dan 25% sisanya mengalami menopause pada usia lebih dari 45 tahun.[28]

Para fuqaha' berbeda pendapat dalam menetapkan menopause ini karena ketiadaan nas yang menjelaskan tentang itu. Menurut as-Sayyid Sābiq tidak ada batas akhir usia ḥaiḍ.[29] Imām Abū Hanifah menetapkan batas akhir ḥaiḍ umur 55 tahun, Imām Mālik menyatakan usia 60 tahun dan Imām Ḥambalī menetapkan batas maksimal ḥaiḍ adalah umur 50 tahun. Sedangkan Imām asy-syāfī'i tidak menetapkan batas maksimal usia ḥaiḍ , hanya saja beliau memperkirakan umumnya ḥaiḍ berhenti pada usia 62 tahun.[30] Sebagai konsekuensi dari pembatasan maksimal maupun minimal usia ḥaiḍ, maka apabila darah yang keluar itu di luar batasan maksimal maupun minimal tersebut, maka darah tersebut dikatakan sebagai darah fasad atau darah penyakit.[31]

Ketentuan mengenai batasan minimal usia ḥaiḍ (*menarche*) atau batasan maksimal usia ḥaiḍ (*menopause*), pada dasarnya tidak mutlak mengingat bahwa setiap wanita memiliki kondisi fisiologis dan psikologis yang berbeda-beda yang mempengaruhi terjadinya menstruasi. Apabila terjadi keragu-raguan dalam menentukan apakah darah yang keluar itu ḥaiḍ atau bukan, selain memperhatikan batasan usia menstruasi yang normal, alangkah lebih baiknya juga memeriksakan diri secara medis untuk memastikan bahwa tidak ada gangguan fisiologis yang menyebabkan pendarahan abnormal.

Interval siklus menstruasi yang seringkali dipakai sebagai patokan adalah 28 hari, tetapi sebenarnya terdapat variasi pada setiap wanita. Siklus menstruasi di hitung dari hari pertama menstruasi sampai pada hari pertama menstruasi berikutnya. Seorang wanita seringkali mengalami perubahan dalam siklus menstruasinya. Perubahan siklus dalam batas-batas tertentu bukan berarti fertilitas karena pada dasarnya tidak ada siklus

---

[28]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 453. Menopause merupakan masa berhentinya menstruasi secara permanen yang disebabkan matinya (*burning out*) ovarium sehingga produksi estrogen dan progesteron juga berhenti. Lihat. Arthur C. Guyton dan John E. Hall, *Buku Ajar Fisiologi Kedokteran*, hlm. 1298.

[29]Sayyid as-Sābiq, *Fiqh Sunnah*, terj. Mahyudin Syaf, hlm. 177.

[30]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adillatuhu*, I: 456- 457.

[31]*Ibid.*, hlm. 456.

yang benar-benar teratur.[32] Beberapa hal yang menyebabkan perubahan siklus menstruasi di antaranya adalah:

1. *Phatological*, perubahan siklus menstruasi karena adanya penyakit (lesi) di antaranya adalah gangguan organik, tumor, kekurangan hormon, adanya penyakit-penyakit kronis, penyakit pada sistem metabolisme tubuh (*metabolic diseases*) seperti pada Thryroid (*hypothyroidism* dan *hyperthyroidism*), Pancreas (*diabetes mellitus*), Adrenal (*congenital adrenal hyperplasia*), Liver Circhosis, Cronic Nephritis, gangguan nutrisi seperti Mal nutrisi atau obesitas, Prematre menopause (*auteimmune disease*), *irradiation* (penyinaran-penyinaran radiologi), luka akibat pembedahan (*surgical trauma*), Iatrogenik yaitu penggunaan obat-obatan atau steroid misalnya alat-alat kontrasepsi.[33]
2. *Phsyicological*; perubahan siklus menstruasi karena adanya gangguan-gangguan psikologis, di antaranya :
   a. Major and Minor Psychosis
   b. Emotional Shock
   c. Pseudoexesis seperti obsesi untuk hamil, pertambahan berat badan, laktasi, gangguan pada mekanisme ovulasi.
   d. Anorexia nervosa.[34]
3. *Physiological*; perubahan siklus menstruasi karena faktor-faktor fisiologis, di antaranya :
   a. Keterlambatan pubertas
   b. Adanya kehamilan
   c. Menjelang menopause
   d. Masa-masa awal menarche.[35]

Lamanya (*duration*) pendarahan menstruasi juga sangat bervariasi. Pada umumnya 2 sampai 5 hari, tetapi 1 atau 2 hari dan 7 atau 8 hari masih dianggap fisiologik.[36] Pada masing-masing individu lama pendarahan umumnya kurang lebih sama dari siklus ke siklus.

[32]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 84.

[33]Edmund R. Novak, *Novaks Text Book of Gynecology*, 8th Edition, (Baltymoer Maryland : The Williams and Wilkins Company, 1970), hlm. 573.

[34]*Ibid.*

[35]*Ibid.*

[36]*Ibid.*, hlm. 75.

Darah menstruasi yang keluar berisi fragmen-fragmen endometrium yang lepas, bercampur dengan darah dalam jumlah yang bervariasi dan terkadang juga berisi sejumlah bakteri. Biasanya darah tersebut encer, tetapi bila pendarahannya banyak, maka akan ada gumpalan-gumpalan darah.[37] Sedangkan warna darah menstruasi yang banyak, warnanya seringkali menjadi warna merah yang lebih tua.[38]

Di dalam kajian fiqih, terdapat kategorisasi dalam ketentuan masa ḥaiḍ, yaitu :

1. Masa minimal ḥaiḍ

Masa minimal ḥaiḍ menurut Imām Abū Hanifah adalah 3 hari 3 malam, sedangkan menurut Imām Malik cukup setetes (*du'fah*), namun keluarnya setetes ini tidak dihitung untuk masa *'iddah*. Imām Syāfī'i dan Hambali menetapkan bahwa masa ḥaiḍ minimal sehari semalam yaitu 48 jam.[39]

2. Masa kebiasaan ḥaiḍ

Lazimnya, seorang wanita mengeluarkan darah ḥaiḍ selama 6 atau 7 hari.[40] Dasarnya adalah hadis/Nabi :

عن حمنة بنت جخش قالت كنت استحيض حيضة كثيرة شديدة قاتيت النبى صلى الله عليه وسلم استفتيه فقال : انما هى ركضة من الشيطان فتحيض ستة ايام وسبعة ايام ثم إغسلي فإن استنفأت فصلى اربعة وعشرين اوثلاثة وعشرين وصومي وصلي فانّ ذلك يجزئك وكذالك فافعلى كل شهر كما تخيض النساء.[41]

---

[37]Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 85.

[38]Edmund R. Novak, *Novaks Text Book of Gynecology*, hlm. 76.

[39]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adillatuhu*, I: 461.

[40]*Ibid.*

[41]Imām at-Turmużi, *Sunan at-Turmużi,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), I: 349. Menurut Abū 'Isa hadis ini menduduki predikat *Hasan Ṣaḥīḥ*, informasi dari CD *Maktabah Hadiṡ asy-Syarīf*. Kitab *Sunan at-Turmużi* no hadis 128.

3. Masa maksimum ḥaiḍ

Imām Hanafī memberi batasan maksimal ḥaiḍ sepuluh hari sepuluh malam. Beliau memakai metode *'adah* dalam menetapkan batas maksimal ḥaiḍ. Misalnya, apabila biasanya ia ḥaiḍ empat hari, ketika ia ḥaiḍ enam hari, maka yang dihitung ḥaiḍ adalah yang empat hari, sisanya dua hari tidak dihitung ḥaiḍ. Sedangkan Imām Mālik tidak memberi batasan maksimal ḥaiḍ karena setiap wanita mempunyai masa ḥaiḍ yang berbeda-beda. Hanya saja beliau menetapkan 15 hari bagi wanita yang pertama kali mengeluarkan darah ḥaiḍ (*mubtada'ah*). Menurut pandangan Imām Syāfī'i dan Imām Hambali, batasan maksimum lamanya ḥaiḍ adalah 15 hari.[42]

4. Masa suci di antara dua ḥaiḍ.

Masa suci di antara dua ḥaiḍ berbeda-beda pada tiap wanita tergantung pada lamanya ḥaiḍ. Imām Syāfī'i membatasi 17 hari, Imām Mālik memperkirakan 15 hari dan Imām Ḥambalī membatasi minimal 13 hari.[43]

Batasan yang diberikan oleh para Imām mażhab tersebut didasarkan pada hasil riset (*istiqra'*) yang memungkinkan adanya perbedaan antara wanita satu dengan wanita yang lain, pengaruh perbedaan suhu dan kawasan tempat tinggalnya. Oleh karena itu kajian mereka belum selesai dan dapat ditinjau kembali untuk dikaji ulang dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang mempengaruhinya sehingga hasil ijtihad yang diberikan dapat memenuhi kebutuhan dalam situasi dan kondisi yang senantiasa berubah.[44]

Dalam dunia medis pun, peristiwa menstruasi sampai saat ini masih merupakan teka-teki yang belum terpecahkan beberapa aspeknya masih merupakan misteri. Sebagai contoh adalah peristiwa ovulasi, di antara puluhan folikel, mengapa hanya ada satu folikel yang mengalami permasalahan penuh (*Graafin Folicle*) untuk siap berovulasi, sebagian besar penjelasan yang diberikan pada dasarnya hanya berupa dugaan-dugaan dan hasil dari riset maupun eksperimen, sehingga kesimpulan yang diberikan belumlah final. Di atas segalanya hanya Allahlah Yang Maha Mengetahui.

---

[42]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adillatuhu*, I: 461.
[43]*Ibid*, I: 462
[44]Abdul Majid dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, hlm. 29.

c. *Pre Menstrual Syndrom* (PMS)

Persoalan lain yang tidak dapat dikesampingkan dari menstruasi adalah *pre menstrual sindrom* (PMS) atau sindrom pra menstruasi. PMS adalah sindrom yang menghinggapi atau dialami perempuan, ketika akan mendapatkan darah menstruasi. Retensi (penyimpanan) air yang berlebihan merupakan salah satu penyebab PMS. Jumlah air yang berlebihan akan menimbulkan gejala-gejala seperti pembengkakkan pada payudara, sakit dan pusing dalam belakang telinga, sakit dan glukoma pada bola mata (penyakit mata disebabkan tekanan cairan dalam mata), sakit dan pegal dalam pergelangan kaki. Jadi wajar bila ada seorang perempuan yang kelihatannya sehat dan bugar tapi kesulitan untuk berdiri tegak dalam waktu yang lama, ini disebabkan karena retensi air dan tekanan air dan darah yang berkumpul dalam kaki. Retensi air ditentukan oleh empat faktor:

1. Ketidaknormalan anatomi, seperti saluran sempit yang menuju batok kepala yang dengan mudah bisa dihambat dengan sel-sel yang rusak.
2. Keturunan, seperti kecenderungan keluarga terhadap migrain.
3. Luka, bekas patah tangan atau kaki adalah hal yang biasa untuk menemukan lingkaran yang membengkak yang terjadi pada suatu tempat beberapa bulan setelah disembuhkan.
4. Infeksi, suatu infeksi pernafasan yang lebih tinggi dapat menyebabkan gangguan pra menstruasi saluran yang menuju batok kepala sebagai ganti dari retensi air pada pasien biasanya di payudara atau perut.

Kandungan air yang berlebihan yang ditahan oleh tubuh selama pra menstruasi akan dihilangkan, kadang-kadang dalam beberapa jam oleh bagian urin yang berlebihan.[45]

Bila retensi air akan berakibat pada PMS yang sifatnya fisik, berbeda dengan PMS yang kaitannya dengan psikologi. PMS yang hubungannya dengan psikologi sering dijadikan alasan untuk memarjinalkan perempuan. PMS sering dikaitkan dengan persoalan sosial dalam konteks politik, karena menyangkut akses perempuan dalam dunia kerja. Seperti perempuan mendapat gaji lebih sedikit dari pada laki-laki, karena ketika PMS, perempuan tidak dapat bekerja secara maksimal, yang disebabkan oleh

[45]Katharina Dalton, *The Menstrual Cycle*, (Australia: Penguin Books, 1969), hlm. 68-69

kondisi emosionalnya yang labil. Bahkan PMS juga dikait-kaitkan dengan persoalan teologi, karena ada sebuah hadiṡ yang menyebutkan bahwa perempuan itu kurang akal dan agamanya karena perempuan tersebut mengalami menstruasi.[46] Persoalan semacam inilah yang mengundang banyak perhatian para feminis.

Persoalan PMS yang hubungannya dengan faktor psikologis seorang perempuan yang sedang menstruasi, sebenarnya masih menjadi perdebatan para ahli, apakah faktor psikologis ini merupakan bawaan dari sifat biologisnya atau disebabkan adanya sugesti dari luar dirinya (lingkungan). Dalam hal ini sama kaitannya dengan pertanyaan mendasar yang sering muncul dalam studi gender, yaitu; Apakah faktor biologi dapat berperan dalam membentuk perilaku manusia? Apakah perbedaan perilaku laki-laki dan perempuan dapat diterangkan secara biologis, atau kultural, atau berdasarkan interaksi antara keduanya? Lebih khusus lagi, apakah faktor biologi mempunyai efek yang menentukan dalam pembagian peran gender? Para ahli dengan berbagai latar belakang ilmu berupaya menjawab pertanyan ini.

Perbedaan anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki dan perempuan, oleh sejumlah ilmuan diangggap berpengaruh pada perkembangan emosional dan kapasitas intelektual masing-masing, yang pada akhirnya menimbulkan perbedaan peran gender. Begitu juga dalam halnya kondisi psikilogis antara perempuan yang sedang menstruasi dan yang tidak akan sangat berbeda, karena kondisi biologisnya pun berbeda. Perempuan pada saat PMS akan mengalami gejala tekanan psikologis, seperti kepekaan terhadap rangsangan, depresi dan kemalasan. Menurut para ahli gejala-gejala ini muncul disebabkan oleh retensi sodium[47] dan penipisan potassium.[48] Rasa sakit, lemas dan malas yang terjadi dalam pra menstruasi mungkin disebabkan oleh turunnya tingkat gula darah

---

[46]Kitab *Ṣaḥīḥ Bukhāri* nomor hadiṡ 1815. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadīs asy-Syarīf*.

[47]Sodium sama dengan natrium atau garam.

[48]Potassium adalah kalium yang merupakan electrolit atau cairan dalam tubuh, bila kadar elektrolit menurun, maka tubuh akan lemas atau pusing-pusing dan terkadang berdebar-debar.

atau *hypoglycaemia* yang spontan.[49] Riset biokimia yang dilakukan para ahli membuktikan bahwa sindrom menstruasi itu berkaitan dengan menurunnya tingkat hormon progesteron sebelum menstruasi.[50]

Sementara, kalangan feminis dan ilmuan Marxis menolak anggapan tentang perbedaan anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh seseorang berpengaruh pada perkembangan emosional dan kapasitas intelektual. Menurut mereka perbedaan peran gender bukan karena kodrat atau faktor biologis (*divine creation*), tetapi karena faktor budaya (*cultural construction*). Adanya anggapan bahwa laki-laki lebih kuat, lebih cerdas dan emosinya lebih stabil; sementara perempuan lemah, kurang cerdas dan emosinya kurang stabil yang disebabkan perempuan tersebut menstruasi, hanyalah persepsi stereotip gender. Para feminis menunjuk beberapa faktor yang dianggap sebagai agen pemasyarakatan (*agents of sozialization*) stereotip gender, antara lain pengaruh bahasa, suasana keluarga, ekonomi dan suasana sosial dan politik. Mereka beranggapan perempuan di saat menstruasi kondisinya menjadi labil, emosional dan sebagainya, menurut ilmu kesehatan mental, gejala tersebut lebih disebabkan oleh kurangnya rasa percaya diri dengan berbagai faktor yang menyebabkannya, dan mungkin tampak dalam bentuk penyakit, misalnya pusing, malas dan sebagainya.[51] Rasa kurang percaya diri yang dialami perempuan menstruasi, disebabkan perempuan tersebut memiliki rasa khawatir dan takut dalam benaknya, karena dalam kondisi ini tidak sebebas dalam keadaan suci, baik dalam menjalankan ritual ibadah maupun kegiatan sosial. Rasa takut ini membawa perempuan tersebut ke dalam kondisi yang labil dan emosional, sesuai dalam teori yang dikemukakan oleh Freud, ia membagi takut menjadi dua bagian besar, yaitu takut objektif atau takut yang sebenarnya dan takut umum atau tidak terbatas (tidak ada hubungannya dengan objek terbatas). Takut yang kedua ini biasanya seseorang bisa menjadi pesimis, sedih, selalu berprasangka yang disebut dengan 'cemas jiwa' atau *anxiety neurosis*. Di antara sifat yang banyak terjadi yang erat hubungannya dengan takut, yaitu kurangnya rasa bebas dari diri

---

[49]Katharina Dolton, *The Menstrual*, hlm. 70

[50]Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Biologis Umat Manusia*, hlm. 80

[51]Zaitunah Subhan, *Tafsīr Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsīr Al-Qur'an*, hlm 33.

individu. Hal ini biasanya menunjukkan akan hilangnya rasa aman atau adanya rasa takut, rendah diri atu kurang percaya terhadap diri sendiri.[52]

Setidaknya Dadang Hawari menjelaskan tentang berpengaruhnya aspek kejiwaan pada gangguan ḥaiḍ. Bahwa konflik-konflik kejiwaan/emosional dapat mengakibatkan gangguan pada kesehatan jiwa seseorang. Gangguan kesehatan jiwa tersebut antara lain dapat berupa kecemasan (*anxiety*) ataupun depresi (*depression*). Bila gangguan kejiwaan tersebut berkepanjangan dapat mempengaruhi fungsi dari berbagai alat/organ tubuh; misalnya pada organ tubuh yang dipersarafi oleh sistem saraf *vegetatif* /saraf otonom, yaitu;

1. Jantung dan pembuluh darah (*cardiovascular system*)
2. Pernafasan (*respiratory system*)
3. Kulit (*skin*)
4. Kelamin-perkemihan (*genito-urinary system*).[53]

Rahim (uterus) adalah salah satu organ tubuh yang termasuk sistem kelamin-perkemihan yang dipersarafi oleh sistem saraf vegetatif/otonom. Kehamilan ataupun menstruasi terjadi pada organ rahim ini. Gangguan kejiwaan/emosional dalam bentuk kecemasan/depresi dengan istilah populernya "stres" dapat mempengaruhi fungsi organ rahim tadi; dan salah satu bentuk gangguan fungsinya adalah gangguan ḥaiḍ. Secara normal mekanisme ḥaiḍ dikendalikan oleh keseimbangan hormonal yang sifatnya otomatis, Keseimbangan hormonal ini sejalan dengan keseimbangan emosional seseorang. Bila suatu saat terjadi kenaikan hormon estrogen maka akan dirasakan oleh wanita itu dorongan-dorongan birahi (*sexual drive*). Ketegangan ini manakala tidak disalurkan dapat menimbulkan kekecewaan, kegelisahan mudah tersinggung dan lain sebagainya. Ketegangan seksual dengan kegelisahan emosional akan segera reda bila kemudian terjadi pelepasan sel telur (*ovulasi*). Pada saat itu kedua hormon estrogen maupun progesterone secara bersama dikeluarkan, sehingga wanita itu tidak lagi bergairah untuk melakukan hubungan seksual dengan lawan jenisnya; atau dengan kata lain wanita ini dalam keadaan tenang.

---

[52]Abdul Aziez el-Qussy, *Pokok-pokok Kesehatan Jiwa/Mental*, terj. Zakiah Darajat, II: 117 dan 131.

[53]Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), hlm. 315

Bila dalam phase ini terjadi hubungan seksual maka kemungkinan terjadi kehamilan cukup besar. Bilamana dalam jangka waktu 1-2 minggu sesudah terjadinya ovulasi tadi tidak terjadi hubungan seksual/senggama, atau dengan kata lain tidak terjadi pembuahan (tidak hamil); maka keadaan berikutnya adalah terjadi penurunan hormon tadi. Sebagai akibatnya, rahim yang sudah dipersiapkan untuk kehamilan (konsepsi) tadi menjadi "kecewa" dan "menangis", maka terjadilah pendarahan rahim yang disebut sebagai menstruasi atau ḥaiḍ. Demikianlah keadaan ini terjadi setiap bulan (siklus ḥaiḍ).

Pada wanita yang sehat dan stabil emosinya, siklus ḥaiḍ yang terjadi akan dilalui tanpa keluhan, ataupun kalau terjadi gejolak emosional dapat segera diatasi. Namun, tidak demikian halnya pada wanita-wanita yang tidak stabil ataupun dengan corak kepribadian labil (*immaturer, neurotic*); timbulnya dorongan-dorongan seksual bukannya menjadikan dia senang ataupun bergairah terhadap lawan jenisnya, melainkan berubah menjadi kebencian (*hostility toward men*). Perubahan emosional dapat pula terjadi pada phase sesudah ovulasi; pada wanita dengan kepribadian labil tadi, ia akan menunjukkan reaksi kekanak-kanakan, minta perhatian berlebih dan semacamnya. Menjelang ḥaiḍ, pada wanita ini dapat menunjukkan ketegangan jiwa (*premenstrual tension*), berbagai keluhan fisik ataupun kemurungan (depresi).

Adapun ketegangan menjelang ḥaiḍ (*premenstrual tension*) pada wanita-wanita yang sedang mengalami konflik kejiwaan berkepanjangan, kepribadian labil (*immature, neurotic*), seringkali dijumpai berbagai keluhan-keluhan kejiwaan pada waktu menjelang ḥaiḍ, atau dengan kata lain perubahan hormonal yang terjadi menjelang ḥaiḍ telah mempengaruhi keseimbangan emosional pada wanita-wanita dengan kondisi kejiwaan tertentu. Adapun keluhan-keluhan kejiwaan yang sering dijumpai pada waktu menjelang ḥaiḍ adalah antara lain:

1. Mudah tersinggung (*irritability*)
2. Murung, lesu, kurang semangat, sedih (*depressiom*)
3. Tegang, gelisah (*tension*)
4. Sakit kepala (*headaches*)

5. Lemah, kehilangan kekuatan (*energy loss*)
6. Perasaan bengkak (*sensations of swelling)*, dan lain sebagainya.

Problem lainnya adalah nyeri ḥaiḍ (*dysmenorrhea*) sering dikeluhkan oleh beberapa wanita. Nyeri ḥaiḍ ini digambarkan sebagai nyeri di pinggul (*pelvic pain*) yang disebabkan karena adanya pembendungan pembuluh darah di sekitar rahim (*vascularcongestion*). Dari segi kejiwaan keluhan nyeri ḥaiḍ umumnya dijumpai pada wanita-wanita yang mengalami peran dirinya sebagai wanita dan seksualitas dalam kehidupannya. Begitu pula konflik peran dirinya sebagai wanita, sebagai isteri, sebagai ibu rumah tangga dan ibu anak-anak. Kekecewaan ataupun pengalaman traumatis masa lalu dapat merupakan faktor pendahulu (*predisposing factor*) bagi terjadinya nyeri ḥaiḍ.[54]

Selanjutnya Dadang Hawari juga mengaitkan aspek kejiwaan dengan "Tidak datang bulan" atau tidak ada ḥaiḍ (*amenorrhea*). Dalam keadaan normal keadaan ini terjadi manakala wanita itu hamil. Namun, tidak jarang terjadi bahwa seorang wanita tidak hamil, tetapi juga tidak ḥaiḍ. Tidak terjadinya ḥaiḍ pada waktunya menunjukkan adanya perubahan hormonal yang erat hubungannya dengan kondisi kejiwaan seseorang. Banyak faktor penyebab, misalnya gangguan pada pusat saraf "*hipotalamus*" di otak akan mempengaruhi fungsi kelenjar "*pituitaria*", induk telur (ovarium) dan kelenjar adrenalin. Reaksi bersambung tadi dimungkinkan melalui sistem saraf otonom yang pada gilirannya mempengaruhi produksi dan keseimbangan hormonal, dengan akibat tidak terjadi ḥaiḍ. Dari segi kejiwaan gejala "tidak datang bulan" ini dapat ditafsīrkan sebagai upaya "melawan seksualitas" (*defense agains sexuality*).

Terhentinya ḥaiḍ (*menopause*), secara fisiologik siklus ḥaiḍ akan berhenti dengan sendirinya apabila wanita telah mencapai usia 45-50an tahun. Bersamaan dengan ini pula maka fungsinya sebagai wanita yang dapat hamil dan melahirkan sudah berhenti pula (fungsi reproduksi). *Menopause* adalah proses alamiah dan wajar. Meskipun fungsi reproduksi seseorang wanita telah berhenti karena *menopause* tadi, namun hal ini tidak berarti fungsi seksualitasnya berhenti pula. Artinya ia masih dapat

[54]*Ibid*, hlm. 318

menikmati hubungan seksual dan masih dapat melayani kebutuhan biologis suaminya.

Gejala *menopause* dapat digambarkan sebagai perubahan-perubahan yang sifatnya berkala (periodik), misalnya banyak keringat, muka merah, perasaan tegang, murung dan lain sebagainya. Perubahan-perubahan emosional berupa kecemasan dan depresi sering dijumpai pada wanita yang memasuki masa *menopause*. Dengan berhentinya ḥaiḍ, mereka beranggapan habislah sudah fungsinya sebagai wanita yang diartikan sebagai orang yang dapat hamil dan mampu memberikan keturunan (anak). Hal tersebut dapat menimbulkan kecemasan dan depresi karena mereka mengira suaminya tidak berminat lagi dengannya, karena fungsinya sebagai wanita sudah tidak tiada. Padahal kenyataannya tidaklah demikian; memang benar fungsinya sebagai wanita untuk memberikan keturunan sudah berhenti, namun fungsinya sebagai wanita, sebagai isteri, sebagai ibu rumah tangga dan sebagai ibu/orang tua dari anak-anaknya tetap berlanjut. Kecemasan akan suaminya kawin lagi, seringkali menghantui pada wanita yang sedang memasuki masa *menopause* ini.

Bentuk lainnya kelainan/gangguan ḥaiḍ misalnya datang bulan terlambat, atau datang bulan terlalu cepat atau bahkan dalam satu bulan beberapa kali ḥaiḍ. Gangguan ḥaiḍ dapat pula berbentuk masa ḥaiḍ yang terlalu lama atau terlalu pendek; atau bisa juga perdarahannya itu sendiri bisa banyak atau terlalu sedikit. Perubahan-perubahan tersebut erat hubungannya dengan fisik, keseimbangan hormonal dan kondisi mental emosional serang wanita.[55]

Sebenarnya para ahli genetika pun mengakui bahwa manusia adalah mahluk biologis yang mempunyai karakteristik tersendiri, perkembangan kesadaran dan kecerdasannya tidak semata-mata ditentukan oleh faktor genetika melainkan juga faktor lingkungan. Hanya saja intensitas pengaruh kedua faktor tersebut di dalam menentukan kesadaran dan kecerdasan manusia masih dalam perdebatan, permasalahan tersebut biasa disebut oleh para ahli dengan "teka-teki hormonal".[56] Jadi dengan melihat

---

[55]*Ibid*, hlm. 319-320

[56]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender; Prespektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm, 42-45

penjelasan para ahli di atas, apabila PMS dihubungkan dengan kondisi psikologis perempuan menstruasi, dapat dipastikan bahwa penyebabnya adalah tidak bisa lepas dari kedua faktor tersebut, baik faktor genetiknya maupun lingkungannya.

Tetapi yang menjadi permasalahannya adalah, adanya PMS seringkali dijadikan alasan untuk memarjinalkan perempuan dan banyaknya mitos-mitos yang muncul diseputar menstruasi. Mitos tentang menstruasi yang menyatakan perempuan mengalami banyak persoalan pada saat menstruasi, telah menimbulkan implikasi sangat luas. Bahwa seorang perempuan mengalami pengingkaran peran dan statusnya. Muncul pemikiran bahwa perempuan tidak layak diberi status dan peran strategis untuk mendapatkan basis kekuasaan. Ada sebuah literatur yang menyebutkan bahwa menstruasi menjadi suatu instrumen bagi laki-laki untuk mengekslusifkan perempuan. [57]

Ada persepsi yang berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam memandang persoalan menstruasi. Persepsi perempuan ada tiga genre. *Pertama*, mereka yang melihat menstruasi lebih bersifat emansipatoris, yaitu menstruasi dianggap bukan sebagai hambatan, tetap aktif dan tetap melakukan setiap kegiatan. *Kedua* objektif, yaitu menempatkan perempuan pada hal medis, perempuan menstruasi dinilai membutuhkan tuntunan dokter. *Ketiga* natural, yaitu mengkaitkan menstruasi dengan konsep toksin, darah yang keluar dari rahim dianggap sebagai racun, sehingga justru akan membuat perempuan jauh lebih sehat.[58] Ada yang menarik dari ketiga genre tersebut, yaitu adanya subjektivitas perempuan yang dalam persoalan menstruasi ini tidak diartikulasikan sama sekali. Tidak ada ruang publik dan *social policy* yang menyebabkan kondisi perempuan saat mengalami menstruasi ini, lebih baik. Dengan kata lain, keseluruhan tanggung jawab atas apa yang terjadi pada perempuan, lebih baik dikembalikan pada perempuan itu sendiri, karena perempuan memiliki persepsi mengenai menstruasi yang lebih baik dari pada laki-laki. Misalnya dalam memandang persoalan PMS, secara tradisional, gejala-gejala ini merupakan suatu masalah khusus dari biologi perempuan, tetapi dalam

---

[57]Irwan Abdullah dkk, Menstruasi: Mitos dan Konstruksi Kultural Atas Realitas Perempuan, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 16

[58]*Ibid*, hlm. 15

kenyataan yang ada, kondisi perempuan memang tidak bisa disamaratakan.

Sifat-sifat yang terkait dengan PMS yang telah menjadi kesepakatan umum, secara langsung telah membatasi akses perempuan dalam kegiatan produktif yang memungkinkan terjadinya pemupukkan basis kekuasaan bagi perempuan atau bagi kelangsungan hidup perempuan. Konstruksi perempuan yang selalu terkait dengan persoalan rahim yang mengalami histeria dalam proses metabolisme tubuhnya telah menyebabkan kerugian yang besar di pihak perempuan, karena tidak ada cita-cita bersama untuk menjamin kesejahteraan perempuan atau pengakuan terhadap adanya peristiwa biologis yang normal dalam kehidupan perempuan. Adanya kecenderungan yang luas, menstruasi telah dijauhkan dari kenyatan biologisnya, sehingga menjadi suatu kenyataan sosial dan simbolis yang maknanya ditentukan melalui serangkaian hubungan kekuasaan.

Apabila menstruasi dipersoalkan, sesungguhnya memperlihatkan adanya suatu pemaksaan dari realitas bahasa yang dalam bahasa Foucault merupakan fakta diskursif yang menyangkut *the way in wich sex is put into discourse*.[59] Jika menstruasi kemudian dianggap sebagai penyakit, kotoran atau sesuatu yang harus dihindari, maka anggapan tersebut merupakan kejahatan. Sedangkan pihak yang membangun citra tersebut sebagai pelaku kejahatan, kalau anggapan itu kemudian merugikan kaum perempuan.[60]

B. *Menstrual Taboo*; Mitos dan Realitas Menstruasi

Maskulinisasi di Timur Tengah telah mengakar jauh sebelum Muhammad di utus sebagai Nabi. Hal ini bisa dilacak pada zaman Mesopotamia dengan lahirnya seorang yang sangat berpengaruh yaitu Hammurabi (W.1750 SM). Tokoh inilah yang pertama membuat sederatan hukum-hukum bagi perempuan, yang terkenal dengan nama kode Hammurabi (*The Hammurabi Code*), yang kemudian menjadi rujukan bagi peraturan-peraturan sesudahnya. Kode Hammurabi ini juga diserap oleh Kitab Talmud. Contoh dari salah satu pasal dalam kode tersebut adalah:

---

[59]M. Foucault, *The History of Sexuality*, (London: Penguin Books, 1990), dikutip dari *Ibid*.

[60]*Ibid*, hlm. 16.

"Bilamana seorang perempuan gagal menjadi isteri yang baik, sering berkeluyuran, melalaikan tugas-tugasnya di runah dan melecahkan suaminya, maka perempuan tersebut harus dilemparkan ke dalam air".[61]

Kode-kode tersebut tetap berlaku sampai munculnya kerajaan baru dengan nama Asiria. Dinasti ini juga meninggalkan sekumpulan pasal-pasal untuk perempuan, namun pada dasrnya hanya menyadur dari Kode Hammurabi. Kode Asiria memberi aturan baku, semisal seorang perempuan bila pergi ke tempat umum harus menggunakan kerudung. Hingga pada abad 10 SM ini, keadaan perempuan tetap tidak berubah. Hak-hak perempuan masih dikebiri dan jelas hal ini sangat merugikan perempuan.[62]

Lahirnya kerajaan Achemid yang merupakan embrio dari kerajaan Romawi-Bizantium dan Sasania-Persia, tidak memberi dampak apapun pada perempuan sebagai *the second sex*. Bisa dikatakan hukum yang ada sangat ketat membatasi gerak langkah perempuan, bahkan cenderung secara progresif menjadi lebih keras dan lebih restriktif pada perempuan.[63] Peraturan tersebut selain warisan turun-temurun dari zaman Mesopotamia, juga telah mendapat legitimasi dari kitab-kitab suci yang ada. Tentu bila telah dibenturkan pada masalah ideologi, tidak ada yang bisa dilakukan selain menjalaninya, begitu juga keadaan perempuan pada masa itu. Jadi antara kosmologi, mitologi dan peradaban kuno yang penuh pandangan misoginis[64] bercampur menjadi rantai yang mengikat perempuan.

Dalam budaya di berbagai tempat, hubungan-hubungan tertentu laki-laki dan perempuan dikonstruksi oleh mitos.[65] Mulai mitos tulang rusuk

---

[61]Nasaruddin Umar, Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik), dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (dkk), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, Mc.Gill-ICIHEP, Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 109.

[62]*Ibid,* hlm. 110.

[63]Leila Ahmed, "Wanita dan Gender dalam Islam", *Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M.S. Nasrullah (Jakarta: Lentera, 2000), hlm. 5.

[64]Misoginis (Pembencian perempuan oleh laki-laki) dapat didukung oleh cerita (mitos). Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan*, hlm. 132.

[65]Mitos adalah suatu pandangan, persepsi dan kepercayaan tentang suatu hal yang dipercaya oleh masyarakat karena dianggap benar, padahal belum tentu benar. Mitos muncul dan berkembang karena; antara lain *pertama,* penyampaian informasi yang kurang tepat atau kurang lengkap. *Kedua,* penyampaian informasi terlalu

asal-usul kejadian perempuan sampai mitos-mitos di sekitar menstruasi. Mitos-mitos tersebut cenderung mengesankan perempuan sebagai *the second creation* dan *the second sex*. Pengaruh mitos-mitos tersebut mengendap di bawah alam sadar perempuan sekian lama, sehingga perempuan menerima kenyataan dirinya sebagai subordinasi laki-laki dan tidak layak sejajar dengannya.

Mitos-mitos di sekitar perempuan memang agak rumit dipecahkan karena bersinggungan dengan persoalan-persoalan agama. Jika suatu mitos dituangkan ke dalam bahasa agama, maka pengaruhnya akan bertambah kuat, karena kitab suci bagi para pemeluknya adalah bukan mitos tetapi bersumber dari Tuhan Yang Maha Tahu. Sehubungan dengan hal ini D.L. Carmodi mengungkapkan, bahwa sejumlah mitos tidak dapat ditolak karena sudah menjadi bagian dari kepercayaan berbagai agama. Pengaruh dari cerita-cerita dalam berbagai kitab suci disebutnya sebagai *unmythological aspects*,[66] karena menurutnya mitologi yang disebutkan dalam kitab suci meningkat statusnya menjadi sebuah keyakinan. Tidak mudah meniadakan problem dalam memahami teks kitab suci, apalagi teks kitab itu terurai secara detail. Suatu cerita yang terurai secara tersurat di dalam kitab suci menuntut keyakinan dan loyalitas kepada pemeluknya. Mungkin sekelompok masyarakat menilai cerita-cerita seperti itu adalah mitos, tetapi kelompok masyarakat lain meyakininya sebagai suatu fakta atau kisah simbolis yang sarat dengan makna. Sekelompok masyarakat menilai beberapa cerita yang berkembang dalam masyarakat sebagai mitos yang destruktif, tetapi cerita itu tetap hidup karena dianggap bagian dari doktrin agama. Mitos-mitos yang berkembang kemudian menjadi bagian dari doktrin agama, salah satunya adalah kasus demitologisasi menstruasi yang menjadi bahasan dalam penelitian ini.

Darah dan susu, adalah dua jenis benda cair dalam tubuh perempuan yang sangat berpengaruh dalam sejarah kekerabatan umat manusia. Darah melahirkan konsep pertalian keluarga (*kinship*) dan susu melahirkan

---

berlebihan sehingga menimbulkan sikap diskriminasi. Sumber diperoleh dari *www. Mitra Remaja. online.com*.

[66]Denise Lardner Carmody, *Mythological Woman, Contemporary Raflections on Ancient Religious Stories*, (New York: Crossroad, 1992), hlm. 154-155, dikutip dari Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, hlm. 89.

konsep persaudaraan (*brother*). Kedua konsep ini melahirkan bentuk segregasi berdasarkan jenis kelamin (*gender role*). Bentuk segregasi ini cenderung memberikan peran terbatas kepada kaum perempuan. Salah satu pertimbangannya ialah perempuan sewaktu-waktu mengalami menstruasi. sedangkan menstruasi itu sendiri dianggap sebagai sesuatu yang tabu (*menstrual taboo*).[67] Dalam masyarakat primitif, tugas kaum pria adalah berburu (*hunting*), sedangkan kaum wanita (yang disekitarnya penuh daerah terlarang) menjalankan fungsi sebagai ibu rumah tangga (*mother hood*).

Menstruasi atau ḥaiḍ tidak hanya merupakan masalah biologis yang secara rutin dialami oleh perempuan, tetapi juga mempunyai makna teologis yang amat penting. Selain itu, ia juga menjadi cikal bakal dan salah satu penyebab langgengnya sistem patriarki. Lebih dari itu, banyak tradisi besar berkembang dan bertahan hingga saat ini yang sesungguhnya merupakan *menstrual creation* (kreasi menstruasi). Dalam lintasan sejarah, menstruasi dianggap sebagai simbol yang sarat dengan makna dan mitos. Darahnya sendiri dianggap tabu, karena darah tersebut dianggap berasal dari kutukan Tuhan. Hampir setiap suku bangsa, agama dan kepercayaan mempunyai konsep perlakuan khusus terhadapnya. Persoalannya sekarang adalah apakah konsep menstruasi ini benar-benar kutukan Tuhan (*divine creation*) atau hanya sebagai pantulan kelemahan taraf kognitif manusia (*social creation*)?. Kalau hal itu dianggap mitos, masalah lain akan muncul karena sudah mendapat pengakuan dari kitab suci. Karena mitos yang terakomodasi dalam kitab suci harus diyakini dan berada di luar ontologi sains, sedangkan persepsi orang terhadap *menstrual taboo* rupanya tidak

---

[67]Istilah *tabu* atau *taboo* pada darah ḥaiḍ menurut penelitian Steiner, berasal dari rumpun bahasa polynesia. Kata *ta* berarti tanda, symbol *mark* dan kata *pu* atau *bu* adalah adverb an menggambarkan kehebatan (*intensity*), lalu diartikan sebagai tanda yang sangat ampuh (*market thoroughly*). Lihat, Frans Steiner. Taboo, London: Penguin, 156., h,32. *Taboo* juga sering diartikan dengan tidak bersih (*unclean, impure*) tetapi juga diidentikkan dengan kata suci (*holy*) dan pamali (*forbidden*). Lihat Evelyn Red, *Women's Evolution*, New york, London, Montreal, Sidney, Pathfinder, 1993. *Menstrual taboo* sudah menjadi istilah yang umum digunakan dalam buku-buku antropologi yang berbicara tentang persoalan menstruasi. Dikutip dari Nasaruddin Umar, "Teologi Menstruasi: Antara Mitologi dan Kitab Suci", dalam Jurnal *'Ulūmul Qur'an*, nomor 2. Vol. VI, (Jakarta: LSAF dan ICMI,1995), hlm. 70.

hanya pada suku-suku bangsa tertentu, tetapi menurut penelitian Hays dalam bukunya yang terkenal -*The Dangerous Sex*- bersifat universal di berbagai tempat.[68]

Anggapan bahwa perempuan mendapatkan menstruasi merupakan kutukan dari Tuhan. Hal ini disebabkan oleh peristiwa dosa asal (*original sin*). Dalam injil disebutkan kalau menstruasi yang datang secara rutin pada perempuan merupakan kutukan dari Tuhan atas dosa Hawa/Eva yang merayu Adam untuk makan buah terlarang.[69] Dalam kitab Talmud (Eruvin 100b) disebutkan bahwa akibat pelanggaran Hawa/Eva di Surga, maka kaum perempuan secara keseluruhan akan menanggung 10 beban penderitan, yaitu:

1. Perempuan akan mengalami siklus menstruasi yang sebelumnya Hawa/Eva tidak pernah mengalaminya.
2. Perempuan yang pertama kali melakukan persetubuhan akan mengalami rasa sakit.
3. Perempuan akan mengalami penderitaan dalam mengasuh dan memelihara anak-anaknya. Anak-anak membutuhkan perawatan, pakaian, kebersihan dan pengasuhan sampai dewasa. Ibu merasa risih manakala pertumbuhan anak-anaknya tidak seperti yang diharapkan.
4. Perempuan akan merasa malu terhadap tubuhnya sendiri.
5. Perempuan akan merasa tidak leluasa bergerak ketika kandungannya berumur tua.
6. Perempuan akan merasa sakit pada waktu melahirkan.
7. Perempuan tidak boleh mengawini lebih dari satu laki-laki.
8. Perempuan akan merasakan hubungan seks lebih lama, sementara suaminya sudah tidak kuat lagi.

---

[68]*Ibid*, hlm. 71.

[69]Dalam Bibel jelas ditegaskan bahwa; Manusia itu menjawab; "Perempuan yang kamu tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan". Kemudian disebutkan juga; Firmannya kepada perempuan itu "Susah payahmu waktu mengandung akan kubuat sangat banyak dengan kesakitan, engkau akan melahirkan anakmu namun engkau akan berahi kepada suamimu dan ia akan berkuasa kepadamu" kitab kejadian (3:16). Al-*Kitab*, edisi bahasa Indonesia, (Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1985), hlm. 2

9. Perempuan sangat berhasrat melakukan hubungan seks terhadap suaminya, tetapi amat berat menyampaikan hasrat itu kepadanya.
10. Perempuan lebih suka tinggal di rumah.[70]

Mungkin banyak kaum perempuan dewasa ini, tidak sadar kalau point pertama sampai terakhir bukan sekedar peristiwa alami, tetapi oleh orang-orang yang mempercayai kitab itu diyakini sebagai bagian dari 'kutukan' Tuhan terhadap kesalahan Hawa/Eva. Karena itu, perempuan yang sedang menjalani masa ḥaiḍ mendapat perlakuan khusus, termasuk dikucilkan dari masyarakat, bahkan dari lingkungan keluarganya sendiri. Karena perempuan ḥaiḍ dikelilingi oleh daerah terlarang dan sebagian hidupnya harus dihabiskan di pengasingan, dengan sendirinya ini akan mengurangi peran sosial perempuan.

Adapun kutukan yang ditimpakan kepada laki-laki, adalah sebagai berikut:

1. Sebelum terjadi kasus pelanggaran (*spiritual decline*) postur tubuh laki-laki lebih tinggi dari pada bentuk normal sesudahnya.
2. Laki-laki akan merasa lemah ketika ejakulasi.
3. Bumi akan ditumbuhi oleh banyak pohon berduri.
4. Laki-laki akan merasa susah dalam memperoleh mata pencaharian.
5. Laki-laki pernah makan rumput di lapangan rumput bersama binatang ternak, tetapi Adam memohon kepada Tuhan agar kutukan yang satu ini dihilangkan.
6. Laki-laki akan makan makanan dengan mengeluarkan keringat di alisnya.
7. Adam kehilangan ketampanan menakjubkan yang telah diberikan Tuhan kepadanya.
8. Ditinggalkan oleh ular yang sebelumnya telah menjadi pembantu setia laki-laki.
9. Adam dibuang dari taman surga dan kehilangan status sebagai penguasa jagad raya.

---

[70]DR I. Epstein, (editorship), *Hebrew-English Edition of the Babilonia Talmud*, Vol. I (Erubin), (London, Jerusalem: The Sonicino Press, 1976), 100b, dikutip dari Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan*, hlm. 256.

10. Laki-laki diciptakan dari debu dan akan kembali menjadi debu, ia ditakdirkan mati dan dikubur.[71]

Kutukan yang ditimpakan kepada kaum laki-laki, selain lebih lunak, kutukan itu langsung atau tidak langsung menimpa juga terhadap perempuan. Sebaliknya, kutukan terhadap perempuan lebih berat dan permanen, serta hanya dialaminya sendiri, tidak dialami kaum laki-laki.

Aristoteles, seorang filosof terkenal, juga mempunyai pandangan sendiri terhadap menstruasi. Pada dasarnya Aristoteles berpendapat kalau perempuan hanya penerima, sedangkan yang memberikan jiwa dan kehidupan adalah laki-laki, oleh karena itu perempuan dianggap memiliki cacat, salah satu cacat tersebut adalah menstruasi. Dengan analisis biomedis bahwa perempuan tidak mampu mengeluarkan air mani, perempuan hanya bisa memberikan darah menstruasi yang berfungsi sebagai nutrisi untuk embrio.[72]

Sikap-sikap sinis terhadap menstruasi semakin dikuatkan oleh perspektif-perspektif gaib yang dikemukakan dalam analisis Freudian. Menurut Weideger, tabu menstruasi itu asalnya antara lain, dari legenda bahwa wanita adalah pria yang dikebiri:

Mitos bahwa wanita diciptakan melalui tindakan mengebiri pria, suatu pemikiran yang secara rasional tidak dapat dijelaskan, secara lebih masuk akal dinyatakan sebagai akibat dari proyeksi pria akan ketakutannya terhadap pengebirian. Pemandangan berupa drah yang keluar dari alat kelamin wanita membuat pria khawatir, sebab hal itu membuat rasa takutnya akan pengebirian pria mendesak ke permukaan-semacam tanda yang membuatnya berpikir bahwa darah keluar dari alat kelaminnya sendiri. Diciptakannya mitos kelahiran wanita melalui pengebirian dapat memenuhi dua tujuan: hal itu dapat menegaskan superioritas pria (dia masih memiliki alat kelaminnya) dan juga meredakan rasa takutnya akan pengebirian dengan membuat wanita dan bukan pria sebagai korbannya.[73]

---

[71]Lisa Aiken, To be Jewish Women and Gender in Islam, (New Haven & London: Yale University Press, 1978), dikutip dari *Ibid*, 256.

[72]Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Masa Depan Biologi Umat Manusia, Etika, Gender dan Teknologi*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 78.

[73]Weideger, *Menstruation and Menopause*, hlm. 96. Dikutip dari Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Biologis*, hlm. 79.

Persepsi yang dibangun bahwa menstruasi adalah tabu (*menstrual taboo*) tersebut, pada gilirannya memunculkan mitos. Mitos-mitos tersebut terkait dengan kultur masyarakat dan memiliki implikasi yang luas dalam penataan sosial, khususnya dalam pembentukan dan pelestarian hubungan gender dalam masyarakat.

Menstruasi mendapat perhatian lebih dari masyarakat, ada beberapa faktor yang menjadi penyebab, *pertama*, karena menstruasi erat kaitannya dengan darah. Darah dalam konteks masyarakat sering dihubungkan dengan serangkaian ide yang terpatri secara emosional, yang bertalian dengan kematian, pembunuhan, kekerabatan dan sebagainya. Darah dan perempuan, dua hal yang tak terpisahkan. Selain darah kutukan (*menstrual taboo*) sebagaimana disebutkan di atas, darah (*blood*) juga mempunyai makna teologi lain, yaitu dianggap sebagai simbol 'kekuatan hidup' (*the force of life*). Dalam banyak upacara ritual dan sakramen, darah seringkali menjadi unsur penting di dalamnya. Selain itu *kedua*, karena periode menstruasi yang misterius. Peredaran bulan sabit dihubungkan dengan siklus menstruasi perempuan. Menjelang munculnya bulan sabit, terlebih dulu diawali dengan kegelapan dan ketidak-pastian. Fenomena ini diartikulasikan kepada perempuan bahwa menjelang menstruasi, ia mengalami suasana fisik dan psikis yang lebih sensitif, mudah tersinggung (*fragile light*) dan merasa tidak menentu (*unfocused*). Bulan dan perempuan dalam mitologi sangat dekat hubungannya. Dalam mitologi Mesir Kuno bulan dilukiskan sebagai 'Ibu Alam Semesta' (*the mother of universe*) karena mempunyai banyak cahaya yang membawa kesuburan dan sangat penting dalam kelangsungn hidup makhluk hidup. Maria (Maryam) ibu Jesus (Nabi Isa) sering dilukiskan dengan bulan sabit di kakinya sebagai simbol kesetiaan antara perempuan dan bulan. Dalam sejarah Mesir kuno ada yang menganut faham Dewi tiga serangkai (*triple goddes*), yaitu si bungsu atau si gadis perawan (*Maiden*), menjadi ratu pada bulan sabit. Si pengantin baru (*Bride*) menjadi simbol untuk bulan purnama dan juga sebagai simbol kesuburan, penuh kreatifitas dan menjadi ratu saat bulan purnama. Bulan purnama berangsur-angsur akan memudar dan pada saat itu muncul bulan tua (*Crone*) menjadi ratu di antara bulan purnama dan bulan sabit, sebagai simbol dewa kematian dan kegelapan.[74]

[74]Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo"; dalam Kajian Kultural dan Islam, dalam

Adapun beberapa contoh *menstrual creation* sebagaimana yang dipaparkan oleh Nasaruddin umar[75] adalah sebagai berikut;

1. Kosmetik

Menstruasi dalam lintasan sejarah, sangat mempengaruhi perilaku etos kerja perempuan. Mulai perilaku seksual, masak memasak, sampai kepada perilaku sehari-hari seperti merias diri, memilih pakaian, berjalan, makan, memilih posisi tempat duduk dan lain sebagainya. Semuanya harus mengikuti aturan, bukan saja agar darah itu tidak tercemar tetapi agar tidak terjadi pelanggaran terhadap yang tabu itu. Hampir semua agama, kepercayaan, adat-istiadat di berbagai belahan bumi tidak mentolerir hubungan seksual pada saat menstruasi. Kalangan Yahudi dan Kristen mempercayai beberapa jenis makanan tidak boleh disentuh, terutama makanan atau minuman yang mengandung alkohol pada saat menstruasi karena makanan itu akan tercemari.

Kata kosmetik itu sendiri berasal dari bahasa Greek, *cosmetikos* yang artinya dan konotasinya erat dengan kata *cosmos* yaitu perilaku keteraturan bumi. Kata itu juga berhubungan dengan kata *cosmology*, yang menunjuk kepada kajian astronomi tentang keserasian antara ruang dan waktu (*space-time relationship*) yang juga menjadi sasaran kajian metafisik. Istilah lain yang erat hubungannya dengan kata itu ialah kata *cosmogony* yang berarti deskripsi tentang asal usul alam semesta (*discription of the origin of the universe*). Juga dengan kata *cosmography* berarti deskripsi tentang keserasian lingkungan alam. Istilah kosmetik yang sekarang menjadi alat kecantikan perempuan, lebih dekat kepada kata *cosmetikos* tadi, yang berarti sesuatu yang harus diletakkan pada anggota badan perempuan guna menjaga terpeliharanya keutuhan lingkungan alam.[76] Pada mulanya tidak sembarang orang dapat menggunakan kosmetik, hanya perempuan

---

Islam dan Konstruksi Seksualitas, hlm. 26-27. Mengutipnya dari Chris Knight, *Blood Relations, Menstruation and Origin of Culture*, (New Haven 7 London: Yale University Press, 1991), hlm. 454-455. dan W. Carew Hazlitt, *Faiths and Folklores of the British Isles*, (New York: Benjamin Bloom, 1965), hlm. 48.

[75]Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo"; dalam Kajian Kultural dan Islam, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 27-39.

[76]Judi Grahn, *Blood and Roses, How Menstruation Created the world*, Boston : Bacon Press, 1993, hlm. 72. Dikutip dari *Ibid*.

yang sedang menstruasi. Anak-anak yang belum mengalami menstruasi, orang tua yang sudah menopause, apalagi kaum laki-laki, tidak lagi harus menggunakan kosmetik. Perkembangan berikutnya memberikan makna tersendiri terhadap penggunaan kosmetik. Seperti saat ini, seolah-olah tidak sah menjadi perempuan tanpa kosmetik.[77]

Cara orang mengenakan kosmetik mempunyai corak dan tata cara tersendiri di setiap daerah. Penduduk asli Australia mengoleskan darah ḥaiḍ atau zat-zat yang berwarna merah ke bibir dan pipinya seraya melakukan berbagai upacara ritual. Perempuan suku Cheyenna Indian yang mengalami menstruasi pertama, diolesi cat warna merah disekujur tubuhnya kemudian diasingkan selama tujuh hari di gubuk kecil yang tertutup rapat, yang lebih dikenal dengan *menstrual hut*. Di Cina dan India, perempuan yang sedang menstruasi memberikan cat merah di antara dua keningnya. Perempuan yang mengalami menstruasi pertama di Nigeria menggunakan kosmetik kemerah-merahan di mukanya sebagai pertanda dirinya sudah dewasa.

Di Skotlandia dan Kanada, perempuan menstruasi mentato (menggambari) sekujur tubuhnya, dari kepala sampai kaki sebagai pertanda bahwa dirinya sedang menstruasi. Di Amerika bagian selatan dan beberapa suku di Afrika, perempuan semacam itu mengenakan pita atau dasi kupu-kupu warna kemerah-merahan di rambutnya. Di Asia Tenggara, daerah Pasifik Selatan, dan Amerika bagian Selatan, perempuan menstruasi memakai gigi logam yang berwarna kemerah-merahan. Di India, Asia bagian tengah pada umumnya, Eropa pada umumnya, dan Afrika bagian utara, perempuan menstruasi mencelup rambutnya dengan zat pewarna, memberi warna jari-jari kakinya denga daun pacar.[78] Model perhiasan menstruasi berikutnya semakin bervariasi, tetapi masih tetap berfungsi sebagai isyarat tanda bahaya (*signal of warning*) agar tidak terjadi pelanggaran *menstrual taboo* tadi.

Masyarakat Jiperu, Peru, kaum permpuan memberikan lubang di bagian bibir guna memudahkan pemasangan 'kosmetik'. Perempuan Afrika memberikan cat merah dan kulit kayu tettentu yang berbentuk segi empat

---

[77]Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo"; dalam Kajian Kultural dan Islam, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 27-39.

[78]*Ibid*.

melingkar di bibirnya. Beberapa suku di berbagai belahan bumi, seperti di Afrika, membuat alat penutup dan bahan tertentu terhadap organ tubuh yang berlubang, seperti, mulut, hidung, telinga, dan vagina. Perhiasan yang dipasang dengan cara memberi lubang di bagian telinga, kemudian memasang benda-benda keramat tertentu, semuanya itu dimaksudkan untuk mencegah masuknya 'roh jahat' (*evil spirits*) ke dalam tubuh yang dapat membawa penyakit, khususnya pada masa menstruasi. Cincin dan permata digunakan belakangan, tetapi masih dianggap sebagai kreasi menstruasi (*menstrual creation*).[79]

Sesudah menstruasi, kaum perempuan melakukan upacara ritual menurut berbagai agama dan kepercayaan. Agama Hindu memberikan tuntunan kepada kaum permpuan agar tiga hari pertama menstruasi adalah hari yang sangat *taboo* dan harus betul-betul waspada; sesudah itu dapat dianggap bersih dan bergaul kembali dengan keluarganya.[80] Agama Islam menetapkan seminggu masa ḥaiḍ dan sesudahnya kaum perempuan sudah dianggap bersih jika sudah mandi. Darah yang keluar sesudah hari kesepuluh dianggap darah penyakit biasa (*Istiḥāḍah*).

Setelah melampaui masa menstruasi, kaum perempuan di tuntut untuk membersihkan dirinya dengan tata cara tertentu. Harus mandi dan merapikan rambut dengan menggunakan sisir yang juga berasal dari benda-benda tertentu, seperti dari kerangka tulang tertentu dan tulang belulang atau tanduk rusa. Sisir (*comb*) dan perempuan adalah bagian yang tak terpisahkan. Kata (*comb*) itu sendiri berasal dari bahasa Latin dan Greek yang selain berarti sisir juga berarti *vulva* alat kelamin perempuan, karena menurut sejarahnya sisir juga termasuk *menstrual creations*.

Di pedalaman Eropa, Asia Tengah, dan Afrika Utara, sampai sekarang masih mempercayai tatapan wanita yang sedang menstruasi (*menstruant's gaze*) mempunyai kemampuan untuk menimbulkan berbagai bencana. Tatapan mata, yang biasa disebut mata 'iblis' (*the evil eye*), dapat menyebabkan masakan menjadi busuk (basi), menggagalkan panen, bayi-bayi menjadi sakit, dan lain sebagainya.[81] Di Maroko masih populer

---

[79]*Ibid.*
[80]*Ibid.*
[81]*Ibid.*

apa yang disebut dengan *tseheur,*[82] semacam santet di Jawa, suatu upaya supernatural guna membinasakan seseorang. Salah satu unsur penting *tseheur* ini diambil dari darah menstruasi.

Mengingat tatapan mata menstruasi sangat berpotensi membawa mala-petaka maka perempuan yang sedang menstruasi tidak cukup hanya mengenakan 'kosmetik' tetapi harus mengasingkan diri di suatu gubuk pengasingan, seperti yang dilakukan penduduk asli Amerika dan beberapa daerah di Timur-Tengah pada zaman dahulu. Bahkan ada sekelompok masyarakat yang mengasingkan dan menyembunyikan perempuan menstruasi ke dalam goa terpisah jauh dari keluarga dan masyarakat umum, seperti penduduk pegunungan Kaukasus di pegunungan sekitar Rusia. Cara lain untuk mengatasi 'si mata iblis' adalah dengan memberikan *make up* dan bayangan-bayangan mata (*eye shadows*) di sekitar mata.

2. Slop, Sandal dan Sepatu

Salah satu *menstrual creations* yang patut disinggung di sini adalah sandal, slop dan sepatu. Dahulu kala orang-orang tidak mengenal sandal dan sepatu. Mereka pergi kemana-mana tanpa menggunakan alas kaki. Akan tetapi setelah kepercayaan terhadap *menstrual taboo* berkembang, maka masyarakat berusaha menolak bala dengan memperhatikan faktor-faktor yang dianggap tabu. Beberapa kelompok masyarakat mencegah perempuan ḥaiḍ agar tidak menginjakkan kakinya di tanah sama sekali, karenanya harus memakai alas kaki kalau mau berjalan di atas tanah. Setelah itu muncullah istilah sandal, slop dan sepatu dengan berbagai macam model dan bahan yang bermacam-macam. Di Mesir, selain menggunakan sandal, slop dan sepatu, perempuan ḥaiḍ juga harus menggunakan gelang di kaki yang berasal dari benda-benda tertentu yang dianggap bertuah untuk mencegah polusi (*menstrual pollutions*). Tradisi gelang kaki, sandal, slop, dan sepatu bagi perempuan ḥaiḍ juga dikenal di Cina, Zaire dan pedalaman

---

[82]*Tseheur* adalah suatu paket benda-benda bertuah yang sering digunakan tukang sihir Maroko (Maroccoan witches) untu membinasakan seseorang. Paket 'kiriman' itu berisa ramuan dan darah menstruasi, helai rambut, air mata, logam puith, sejenis tinta, dan tujuh butir pasir. Paket ini diyakini dapat membunuh sasaran yang diinginkan dengan cara mengirimkan paket tersebut. Lihat Ibid. hlm. 31.

Eropa.[83] Di beberapa daerah tertentu perempuan ḥaiḍ harus menggunakan sepatu besi, selain berat juga berukuran lebih kecil dan runcing di bagian depan. Hal itu dimaksudkan agar perempuan ḥaiḍ tidak bisa berjalan jauh kemana-mana.

3. Pondok Ḥaiḍ, Kerudung, Cadar dan sejenisnya.

Pondok ḥaiḍ (*menstrual hut*) adalah suatu pondok khusus yang dibangun jauh dari perkampungan, digunakan khusus oleh perempuan yang sedang menjalani menstruasi. Pizza Hut, yang dapat dijumpai di *rest area* di Amerika dan Eropa adalah suatu bangunan tidak terlalu besar dan atapnya berwarna merah, di dalamnya dihidangkan jenis makanan Pizza, yang juga penuh dengan campuran kemerah-merahan, merupakan suatu bentuk kenangan tersendiri dari suasana *menstrual hut*.[84]

Upaya lain dalam mengamankan pancaran dan tatapan mata 'si mata iblis' adalah dengan menggunakan kerudung/cadar (*hoods/veils*) yang dapat membatasi tatapan mata. Kalangan ontropolog berpendapat *menstrual taboo* inilah yang menjadi asal-usul penggunaan kerudung atau cadar. Kerudung atau semacamnya bukan berawal dan diperkenalkan oleh agama Islam dengan mengutip 'ayat-ayat jilbab' [85] dalam al-Qur'an dan hadiṡ-hadiṡ tentang aurat. Jauh sebelumnya sudah ada konsep kerudung atau cadar (*veil*) diperkenalkan dalam Kitab Taurat (Torah),[86] kitab suci

---

[83]Judy Grahn, Op.cit., hlm. 89-90. Lihat pula J. Gardener Wilkinson, *The Ancient Egyptins Their Life and Costoms*, Vol. II, London: 1994, hlm. 331-332. Dalam buku ini diilustrasikan model-model sandal, sepatu, pakaian-pakaian perempuan dan berbagai jenis alat-alat perhiasan perempuan pada masa Mesir Kuno. dikutip dari *Ibid*, hlm.31-32

[84]Di Papua New Guinea hingga sekarang masih menerapkan pengasingan seperti pada zaman Yahudi. Di suku Aborigin yang menetap di Australia dilakukan upacara ritual untuk menyambut perempuan yang baru mendapatkan darah menstruasi. Detail ritual yang pertama yaitu pertama dengan memisahkan gadis yang sedang mengalami menstruasi dari perempuan lain dan juga kaum laki-laki. Rita M. Gross, "Agama-agama Suku: Aborigin Australia", dalam Arvin Sharma (ed), *Perempuan dalam Agama-agama Dunia*, terj. Syafaatun al-Mirzanah (dkk), (Yogyakarta: Direktorat PTAI RI, 2002), hlm 51.

[85]Misalnya dalam al-Qur'an Surah al-Ahzab (33:57, 59).

[86]Ada beberapa istilah yang semakna dengan jilbab (*veil*) dalam kitab Taurat, antara lain *tif'erert*. (Isaiah: 3:18). Diskursus mengenai jilbab dalam agama Yahudi pernah lebih seru daripada yang belum lama ini diributkan di beberapa negara muslim.

agama Yahudi dan dalam Kitab Injil (Bible),[87] kitab suci agama Kristen. Dalam *vocabulary* Arab-Islam juga dikenal beberapa istilah seperti pakaian penutup anggota badan secara keseluruhan ialah *jilbab, lihaf, milhafah, idzr, dir'* dan pakaian yang khusus menutup bagian leher ke atas yang dikenal dengan *khimar, niqab, buqu', qina'a*.

Menurut Epstein, cadar sudah dikenal beberapa suku bangsa jauh sebelum kitab Taurat. Dalam Hukum Kekeluargaan Asyiria (*Assyrian Code*) sudah ditemukan peraturan mengenai kerudung/cadar bagi perempuan:

Tradisi penggunaan kerudung ke tempat-tempat umum sudah berlangsung sejak dahulu kala di Timur. Kemungkinan referensi paling pertama ditemukan ialah di dalam hukum Asyiria, yang mengatur bahwa: isteri, anak perempuan, janda, bilamana pergi ke tempat-tempat umum harus menggunakan kerudung.[88]

Penggunaan cadar atau kerudung pertama kalinya, menurut kalangan antropologis, bukan berawal dari perintah dan ajaran kitab suci, tetapi dari suatu kepercayaan yang beranggapan bahwa 'si mata iblis' harus dicegah di dalam melakukan aksinya dengan cara menggunakan cadar.[89] Cadar atau kerudung (*hood*)[90] pertama kali dikenal sebagai pakaian yang digunakan bagi perempuan yang mengalami menstruasi guna menutupi pancaran mata terhadap cahaya matahari dan sinar bulan. Awalnya, kerudung/cadar dimaksudkan sebagai pengganti 'gubuk pengasingan' bagi keluarga raja atau bangsawan. Keluarga tersebut tidak harus lagi mengasingkan diri di

---

Dalam peraturan Agama Yahudi, pernah ditentukan bahwa membuka jilbab (*uncovered*) dianggap sebagai suatu pelanggaran yang dapat berakibat terjadinya perceraian karena hal tersebut dianggap suatu ketidak setiaan terhadap suami. ....*the women going out in public places with uncovered constituted legitimate cause for diforce, as though it were synonimous with unfaitfullness*. Lihat Louis H. Epstein, *Sex Lawsand Customs in Judaism*, New York: Ktav Publishing House, INC., 1967, hlm. 41. Dikutip dari Nasarudin, Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo"; dalam Kajian Kultural dan Islam, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm 34-37.

[87]Istilah yang sepadan dengan cadar atau kerudung dalam Bible ialah: *redid, zammah, re'alāh, za'If, mitpahat*. Lihat, Ibid, hlm. 37.

[88]*Ibid*.

[89]*Ibid*.

[90]Penggunaan kata *hut* dalam bahasa Inggris yang berarti kerudung/cadar yang menutup bagian kepala sampai ke leher dan kata *hat* yang berarti topi mempunyai kedekatan makna dan boleh jadi berasal dari satu akar kata dengan *hut* yang berarti bangunan sementara (*temporary wooden house*).

dalam gubuk pengasingan tetapi cukup menggunakan pakaian khusus yang dapat menutupi anggota badan yang dianggap sensitif. Modifikasi *menstrual hut* menjadi cadar (*menstrual hood*) juga dilakukan di New Guinea, British Columbia, Asia dan Afrika bagian Tengah, Amerika bagian Tengah, dan lain sebagainya, seperti juga pernah dipopulerkan salah seorang keluarga Ratu di Kepulauan Charlotte.

4. Ritual yang dilakukan Setelah Menstruasi

Ajaran dan tradisi agama Yahudi terhadap menstruasi sangat tegas. Perempuan yang sedang menstruasi harus memisahkan diri secara fisik terhadap keluarga dan suaminya, sebagaimana ditegaskan dalam Taurat:

Bilamana seorang perempuan sedang menstruasi, ketika darah mengucur dari tubuhnya, maka ia wajib melakukan pemisahan diri (*niddah*)[91] selama tujuh hari.[92]

Dalam ajaran agama Yahudi, seseorang yang sedang berada dalam status *niddah* tidak dibenarkan melakukan kontak dengan masyarakat luas sebagaimana biasanya, terlebih tidak diperbolehkan melakukan sembahyang, karena orang tersebut dianggap kotor. Nanti dianggap bersih bila mereka telah melakukan upacara pembersihan dengan cara mencemplungkan diri ke dalam air sakral yang disebut dengan *mikveh*.[93]

---

[91]Kata niddah secara literal berarti "pemisahan diri" (*separated*) karena dianggap "kotor" (*tumah/impurity*). Nanti dianggap bersih (*ṭaharah/ritual purity*) bila yang bersangkutan telah melakukan pembersihan di dalam *mikveh*. Lihat Susan Weidman Scheider, *Jewish and Female, Choice and Changes in Our Lives To Day*, New York : Simon and Schuster, 1984, hlm. 201-204. Dalam ini Scheider berusaha memberikan interpretasi baru terhadap pasal-pasal yang dipandang sangat kontras dengan kecenderungan perempuan modern. Dalam banyak hal ia tidak bisa menyembunyikan ketidakpuasannya terhadap statemen beberapa pasal dalam *Torah*. Dikutip dari Nasarudin, Nasaruddin Umar, "Menstrual Taboo"; dalam Kajian Kultural dan Islam, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 37.

[92]Leviticus 15:19. Lihat pula Lisa Aiken, *To Be A Jawish Woman*, Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson INC., 1992, hlm. 159. Dikutip dari *Ibid*.

[93]*Mikveh* atau biasa juga disebut dengan ṭaharah (*family purity*) yaitu melakukan mandi secara ritual dengan air yang telah diberkahi, biasanya pada petang hari ketujuh masa menstruasi. *Mikveh* itu sendiri mempunyai tempat dan bangunan khusus yang terpisah dengan tempat-tempat ramai. Ukuran luasnya sekitar 5 X 8 kaki dan dalamnya sekitarnya 3 sampai 4 kaki, airnya mesti berisi tidak kurang 40 *seah* (200 galon). Semua angka-angka tersebut mempunyai makna-makna mistik. Sebelum

Perempuan yang sudah melakukan *mikveh* dapat melakukan kontak dengan suami dan keluarganya. Dalam tradisi agama Yahudi, setiap bulan pada setiap keluarga melakukan upacara *mikveh*, sehingga muncul istilah dalam tradisi masyarakat Yahudi:

> *"Mikveh adalah bagaikan bulan madu setiap bulan "(Mikveh is like a honeymoon every month), karena suami isteri dan anak-anak dapat berkumpul kembali dalam suasana keakraban. Akan tetapi begitu isteri sedang menstruasi suasana seperti tadi menjadi buyar, karena sang isteri harus menjalani masa ḥaiḍ di tempat yang terpisah dengan keluarganya.*

Masyarakat Yahudi memandang menstruasi itu sebagai masalah yang prinsip, karena dalam ajaran agama Yahudi dan Kristen, siklus menstruasi bagi perempuan dianggap sebagai kutukan Tuhan (*divine creation*) terhadap Hawa yang dianggap penyebab terjadinya pelanggaran di dalam surga.

Siklus menstruasi adalah ciptaan Tuhan semula ditujukan kepada Hawa sebagai akibat dari dosa yang dilakukannya di Taman Surga. [94]

Setelah peristiwa di surga itu, Tuhan menurunkan keduanya ke bumi. Adam dan Hawa hidup terpisah, sekalipun selanjutnya bertemu kembali. Sebelum keduanya diturunkan ke bumi, terlebih dahulu Tuhan mengambil unsur penting di dalam surga berupa air, yang diambil-Nya dari salah satu dari empat sungai di surga. 'Air kehidupan' (*living waters*) itu sangat penting artinya dalam kehidupan dan perkembangan umat manusia dan itulah yang disebut *mikveh*. Setiap perempuan yang baru menjalani menstruasi harus membersihkan diri dengan *mikveh*. Menstruasi adalah lambang kematian (*mortality*), karena ketika perempuan ḥaiḍ indung telur dan lapisan uterus yang sangat penting artinya, kemudian luruh. Pensucian diri sesudah menstruasi lewat *mikveh* sangat penting karena seusai menstruasi terdapat potensi kehidupan (*fertility*).[95] Tujuh hari dalam

---

mandi di kolam sakral tersebut, yang bersangkutan terlebih dahulu melakukan meditasi beberapa waktu lamanya. Kemudian perlahan-lahan mengambil pakaian mandi (semacam jubah khusus). Suasana dalam bangunan ini dirancang khusus agar terkesan sakral, karena air yang ada di dalam bak itu dianggap sebagai simbol air dari surga yang mempunyai khasiat tertentu. Di sanalah perempuan melakukan mandi dengan membasahi seluruh tubuhnya dengan air. Lihat Lisa Aiken, Ibid., hlm. 164-165. Dikutip dari *Ibid*, hlm. 38-39.

[94]*Ibid*.

[95]*Ibid.*, hlm. 39.

siklus menstruasi mempunyai makna mistik dalam tradisi agama Yahudi, yaitu tujuh hari penciptaan bumi. Pada hari ke tujuh Tuhan menciptakan Sabbath (*the Sabbah*), yaitu unsur transendensi fisik bumi, di mana alam ini tidak komplek tanpa unsur tersebut. Jadi angka tujuh menyimbolkan penyatuan antara unsur fisik dan unsur spiritual dalam alam semesta ini.[96]

Berbeda dengan kitab-kitab lain, al-Qur'an mempunyai pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Misalnya semua ayat yang membicarakan Adam dan pasangannya (*zauj/pair*) selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*ḍamir muṡanna*), seperti kata *huma*, misalnya keduanya memanfaatkan fasilitas surga (Q.S. Al-Baqarah (2) :35), mendapatkan kualitas yang sama dari setan (Q.S. Al-A'raf (7):20), sama-sama memakan buah terlarang dan menerima hukumannya terbuang ke bumi (Q.S. Al-A'raf (7): 22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (Q.S. Al-A'raf (7): 23), setelah di Bumi antara satu dengan yang lainnya saling melengkapi (Q.S. Al-Baqarah (2): 187). Dari gambaran tersebut, dapat dipahami bahwa ajaran Islam tidak menganut paham *menstrual taboo*, sebaliknya berupaya mengikis tradisi dan mitos masyarakat sebelumnya yang memberikan beban berat tarhadap kaum perempuan (Q.S. Al-Baqarah (2):222). Seperti mitos tentang perempuan ḥaiḍ seolah-olah tidak dipandang dan diperlakukan sebagai manusia, karena selain harus di asingkan, juga harus melakukan berbagai kegiatan ritual yang berat.

Tetapi setelah Islam berkembang dan melampaui kurun waktu tertentu, banyak kalangan ahli menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan al-hadiṡ, yang kemudian disebut dengan fiqih. Penafsiran secara kultural tersebut dikembangkan oleh ulama-ulama fiqih semenjak abad II H dalam berbagai bidang, termasuk dalam hal yang berkaitan dengan permasalahan perempuan, salah satunya adalah menstruasi, persoalan menstruasi memperoleh porsi pembahasan yang sangat rinci. Permasalahannya di sini adalah, fiqih sebagai produk kultural yang muncul disertai dengan berbagai permasalahan yang mengitarinya, mengundang berbagai tanya, apakah produk-produk tersebut benar-benar refleksi murni dari al-Qur'an atau sedikit banyak terpengaruh oleh konstruksi sosial budaya ketika itu,

[96]*Ibid*.

dalam hal memandang perempuan? Dalam Islam sendiri, secara vertikal tidak ada masalah karena kitab sucinya sudah tidak lagi menganggap ḥaiḍ itu masalah teologi, melainkan hanya sebagai masalah biologi horisontal melalui tradisi lisan (*oral tradition*) dan akulturasi budaya lokal, sedangkan bagaimana jika fiqih sendiri termasuk tradisi lisan dan akulturasi budaya, apakah hukum-hukum tentang menstruasi yang diatur di dalamnya bersifat universal (berlaku sepanjang zaman)?

Meskipun *menstrual taboo* tidak lagi populer, tetapi akibat yang ditimbulkannya masih tetap berakar dalam masyarakat. Jika Danial Bell benar bahwa agama tidak akan terasing dari pemeluknya, maka konsep menstruasi yang mendapat pengakuan dari beberapa kitab suci akan sulit dihilangkan.[97] Perlakuan yang menyudutkan perempuan yang menstruasi hampir terjadi di semua agama. Bila dilihat dengan kacamata historis, hal ini tidak bisa lepas dari perkembangan peradaban manusia yang tidak mungkin bisa dipisahkan dari teks dan doktrin yang telah diinterpretasikan sesuai dengan undang-undang yang dibuat oleh laki-laki dan telah menjalar dari generasi ke generasi, hingga begitu sulit untuk dirubah. Kalau konsep menstruasi yang umumnya dinilai kaum feminis banyak merugikan kaum perempuan sulit dihilangkan, maka alternatifnya adalah mengeleminasi dampak negatif yang ditimbulkannya dengan melakukan reinterpretasi terhadap teks. Perlu kiranya dilakukan reidentifikasi apakah teks itu mengungkapkan simbol, atau makna, atau keduanya.[98]

---

[97]Nasaruddin Umar, "Teologi Menstruasi antara Mitologi dan Kitab Suci", dalam Jurnal *'Ulūmul Qur'an,* hlm. 77.

[98]*Ibid,* hlm. 78.

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

BAB 3

Menstruasi dalam Fiqih Mażhab

A. Pengertian dan Pandangan Fiqih Mażhab tentang Ḥaiḍ

1. Pengertian Ḥaiḍ

Menstruasi dalam literatur fiqih menempati ruang yang cukup signifikan, sebab erat kaitannya dengan batasan ritual keagamaan perempuan. Sebagai sunatullah, menstruasi selalu dialami oleh perempuan yang sehat dan tidak hamil dalam siklus-siklus tertentu. Para ulama fiqih banyak memberikan perhatian pada masalah menstruasi ini, terutama mażhab empat (Hanaf īyah, Syāfi'īyah, Mālikīyah dan Ḥanābilah) yang menjadi fokus bahasan pada bab ini, sebab ijtihad dari mereka yang banyak digunakan sebagai pedoman mayoritas masyarakat dunia, di samping mażhab–mażhab lainnya.

Dalam literartur fiqih, menstruasi dikenal dengan sebutan ḥaiḍ. Secara etimologi ḥaiḍ berarti " السيلا ن " yang artinya sesuatu yang mengalir, حاض الوادى "lembah itu mengalir", apabila air mengalir padanya. Dan حاضت الشجرة artinya "pohon itu mengalir", bila getah pohon yang berwarna merah mengalir. Ḥaiḍ juga biasa disebut dengan *al-wadi, al-ṭamaṡ, al-ḍahak, al-i'ṣar* dan lainnya.[1] Disebutkan pula bahwa makhluk yang mengalami ḥaiḍ ada sembilan jenis, yaitu: (1)wanita. (2)kelinci. (3)serigala. (4)kelelawar. (5) unta betina. (6)anjing. (7)cecak. (8)kuda. (9)kecoak kipas. Dari kesembilan macam makhluk yang akan mengalami darah ḥaiḍ itu tidak sama dalam

[1]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, I: 610.

waktu datang dan masa berhentinya (sucinya). Tetapi bagi manusia, darah ḥaiḍ itu akan datang pada waktu-waktu tertentu. Sedangkan yang terjadi pada selain manusia, keluarnya darah ḥaiḍ itu tidak pada waktu-waktu yang telah ditentukan.[2] Ḥaiḍ merupakan sunatullah yang diberikan kepada wanita sebagai kodratnya yang menjadikan wanita tersebut menjadi makhluk yang sempurna, sebagaimana hadiṡ Nabi Saw yang berbunyi:

هذا شيء كتبه الله على بنات ادم.[3]

Adapun ḥaiḍ menurut fuqaha antara lain:

Menurut ulama Hanafīyyah, ḥaiḍ adalah :

الحيض اسم لدم مخصوص وهو ان يكون ممتدا خارجا من موضوع مخصوص والقبل الذى هو موضوع الولادة والمباضعة بصفة مخصوصة.[4]

Ulama Mālikīyyah mendefinisikan ḥaiḍ sebagai berikut :

الحيض دم خرج بنفسه من قبل امراة من السن التى تحمل فيه عادة ولوكان دفقة واحدة. [5]

Menurut ulama Syāfi'īyyah :

الحيض هو الدم الخارج من قبل المرأة السليمة من المرض الموجب لنزول الدم ,اذا بلغ سنها تسع سنين فأكثر من غير سبب ولادة.[6]

---

[2]Bahkan secara tegas disebutkan perempuan adalah termasuk hewan yang mengalami ḥaiḍ. Lihat Muḥammad Syarbinī al-Khaṭīb, *al-Iqna fi Hāl al-Fāz Abī Syuja'*, (Semarang: Toha Putra, tt), I: 82. Muhyi ad-Dīn an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhaż żab*, (ttp.: tnp., t.t), hlm. 364. Thaifur Ali Wafa, *Tetes-tetes Darah Wanita*, hlm.17. Lihat juga Abdul Majid dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, hlm, 21.

[3]Abī Abdillah Muḥammad bin Ismail bin Ibrahīm bin Mugirah bin Bardizbah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri, "Kitab Ḥaiḍ"*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), I: 63. Hadiṡ riwayat dari Bukhāri dan 'Āisyah.

[4]Syamsu ad-Dīn ass-Syarakhsi, *al-Mabsūt* , II: 147.

[5]Abdu al-Rahman al-Jazirī, *Fiqih 'Ala Mażāhib al-Arba'ah*, I: 114.

[6]*Ibid*, hlm 116.

Sedangkan menurut ulama Ḥanābilah ḥaiḍ adalah :

دم طبيعى يخرج من قعر رحم الأنثى حال صحتها , وهى غير حامل فى اوقات معلومة من غير سبب ولادة.[7]

Kemudian Wahbah az- Zuhailī menyimpulkan pengertian ḥaiḍ sebagai berikut:

الحيض هو الدم الخارج من حال الصحة من اقصى رحم المرأة من غير ولادة ولا مرض في أمد معين.[8]

Dari uraian di atas dapat diketahui definisi ḥaiḍ antara ulama satu dengan yang lainnya hampir sama, hanya ada sifat-sifat tertentu saja yang membedakan satu dengan yang lain, sehingga dapat disimpulkan bahwasanya yang dimaksud ḥaiḍ adalah sesuatu yang memenuhi kriteria sebagai berikut:

a. Yang keluar berupa darah yang memiliki warna, sifat serta tingkatan tertentu, jika tidak demikian berarti bukan termasuk darah ḥaiḍ.
b. Darah tersebut keluar dari ujung rahim wanita dan tidak semua darah yang keluar tersebut darah ḥaiḍ, sebab bisa jadi darah tersebut keluar karena luka.
c. Wanita yang mengeluarkan darah tidak dalam keadaan sakit ataupun melahirkan.
d. Darah yang keluar mempunyai kriteria umum baik dari segi warna, sifat dan tingkatannya, batas usia wanita serta waktu yang telah ditentukan.

Sedangkan dalam al-Qur'an kata ḥaiḍ diterangkan dalam surat al-Baqarah (2) ayat 222. Ayat inilah yang menjadi titik tumpu dari semua penjelasan tentang konsep ḥaiḍ, berbunyi:

---

[7]*Ibid.*, hlm. 116.
[8]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adillatuh*u, I: 610.

ويسئلونك عن المحيض, قل هواذى فاعتزلوا النّساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن, فاذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث امركم الله, انّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين.

Dalam ayat di atas, disebutkan bahwa ḥaiḍ adalah *ażа*. Lafaż *ażа* sendiri para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkannya, para ulama tafsīr itu antara lain Muḥammad Jawād Mugniyah mengartikan lafaż *ażа* dengan segala sesuatu yang tidak baik atau buruk, ada unsur bahayanya karena ada kotoran dan najis.[9] Dengan begitu secara tidak langsung ḥaiḍ diartikan kotoran yang mengandung bahaya dan najis. Mufasir lain, Aḥmad Musṭafā al-Maragi mengartikan *ażа* dengan sesuatu yang membahayakan dari penyakit,[10] dengan kata lain ḥaiḍ adalah penyakit dan menimbulkan bahaya. Dalam tafsīr al-Manār lafaż *ażа* ditafsirkan dengan kotoran yang disebabkan oleh hal-hal lain.[11]

Ada juga menafsirkan kata *ażа* dengan segala sesuatu yang dibenci atau tidak disukai.[12] Sedangkan menurut ar-Rāzī adalah darah ḥaiḍ adalah kotor (rusak) yang berlebihan dan keluar karena sebab-sebab alamiah melalui saluran rahim. Bila darah itu tidak keluar atau tertahan maka akan menimbulkan penyakit bagi perempuan tersebut, maka darah itu keluar melalui vagina dan anus sehingga menjadi penyakit dan kotor.[13] Perbedaan dalam pemberian makna lafaż *ażа* tersebut akan memberikan pengaruh yang tidak sedikit pada perlakuan terhadap perempuan yang sedang ḥaiḍ.

---

[9]Muḥammad Jawād Mugniyah, *Tafsīr al-Kasyīf*, I: 336.

[10]Aḥmad Musṭafā al-Maragi, *Tafsīr al-Marāgī*, (Mesir: Musṭafā al-Babī al-Halabī), I: 159.

[11]Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, II: 359.

[12]Pendapat ini merupakan pendapat Aṭa', Qatadah dan al-Sadi dalam Fakhrudd īn ar-Rāzy, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 69.

[13]*Ibid*.

Ḥaiḍ terkait dengan lima hukum, yaitu:

1. Ḥaiḍ menandakan baligh bagi wanita, sebagaimana keluarnya air mani bagi pria. Dengan datangnya tanda baligh tersebut, maka bagi wanita ataupun pria tersebut telah sah menjadi mukallaf (diwajibkan menjalankan aturan-aturan syari'ah/*taklīf*).
2. Diwajibkan mandi apabila masa ḥaiḍ sudah berhenti, untuk melakukan kewajiban-kewajiban dan aktivitas-aktivitas yang dilarang pada masa ḥaiḍ.
3. Berbilangnya ḥaiḍ terkait dengan bilangan masa *'iddah* bagi wanita (tidak hamil) yang diṭalaq suaminya, sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an, kata *quru'* berarti ḥaiḍ menurut ulama Hanafīyyah dan Ḥanābilah, sedangkan menurut ulama Syāfi'īyyah dan Mālikī yyah kata *quru'* berarti suci.
4. Ḥaiḍ menandakan kosongnya rahim (*baratu ar-rahīm*), sebagaimana disyari'atkannya 'iddah dengan maksud untuk memastikan kosongnya rahim.[14]

Apabila melihat hubungan antara ḥaiḍ dengan hukum-hukum di atas, maka ada beberapa istilah lain dalam fiqih yang perlu diperhatikan, seperti najis, *ḥadaṡ*, junub dan mandi besar, yang akan dijelaskan sebagai berikut:

a. Najis

Dalam literatur fiqih disebutkan bahwa najis menurut bahasa adalah lawan dari suci (الطاهر), apabila dengan jim dibaca fatḥah (النجس) berarti benda, sedangkan apabila (ج) jim dibaca kasrah (نجس) berarti sifat. Adapun menurut istilah adalah suatu benda atau sifat yang hina dan kotor menurut syara' yang melekat baik pada badan, tempat maupun baju. Najis dibedakan menjadi *an-najasah al-hukmiyah* dan *an-najasah al-haqiqiyah*. *An-najasah al-haqiqiyah* secara bahasa adalah suatu zat yang kotor seperti darah, kencing, tahi (dikhususkan dengan istilah *al-khabaṡ*). Sedangkan menurut syara' adalah kotoran yang mencegah dari sahnya ṡalat, sehingga ṣalatnya tidak berguna. *An-najasah al-haqiqiyah* dibedakan menjadi najis *mugalladah*, *mutawasiṭah* dan *mukhaffafah*, yang ketiganya cara mensucikannya pun berbeda-beda (banyak dijelaskan dalam literatur fiqih bab *ṭaharah* dan

[14]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh*, I: 623-624.

najis). Adapun *an-najasah al-hukmiyah* adalah sesuatu (perkara) yang dianggap ada dengan adanya hal-hal yang dapat mencegah sahnya ṣalat, sehingga ṣalatnya tidak berarti (dikhususkan dengan istilah *al-al-ḥadaṡ*). kelompok najis ini ada yang disebut dengan *ḥadaṡ* kecil (*al-ḥadaṡ al-asgar*) yang cara menghilangkannya dengan wuḍu dan ada yang disebut dengan *ḥadaṡ* besar *al-ḥadaṡ al-akbār*/junub) yang cara menghilangkannya dengan mandi.[15]

Najis-najis ada yang telah disepakati ulama empat mażhab dan ada pula yang menjadi perdebatan di dalamnya. Najis yang telah disepakati ulama empat mażhab seperti babi, darah, bangkai hewan dengan darah yang mengalir, kencing, muntah, tinja, *khamr* (benda cair yang memabukkan), nanah, *mażī* dan *wadī* (kecuali menurut Ḥanābilah *mażī* hukumnya suci, sedangkan *wadī* hukumnya najis). Sedangkan Najis yang diperdebatkan ulama adalah anjing, bangkai hewan yang darahnya tidak mengalir, bagian/potongan-potongan (yang tidak ada darahnya) dari bangkai yang tertinggal, seperti tulang, gigi dan lainnya, kemudian juga kulit bangkai, air kencing bayi yang belum memakan apapun selain ASI, sisa binatang, mani, getah bening (luka seperti cacar), mayat manusia dan air liur yang keluar dari orang yang tidur.[16]

b. *Ḥadaṡ*

Dalam keterangan masalah najis di atas, disebutkan bahwa *ḥadaṡ* dibedakan dengan *khabaṡ*, *ḥadaṡ* termasuk dari *an-najasah al-hukmiyah* sedangkan *khabaṡ* termasuk dari *an-najasah al-haqiqiyah*. Ḥadaṡ diartikan dengan suatu sifat syara' yang melekat pada anggota badan yang dapat menghilangkan kesucian (suci yang dikaitkan dengan ibadah). Sedangkan *khabaṡ* adalah suatu zat yang kotor secara syara'. Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa *ḥadaṡ* lebih bersifat abstrak, yaitu berupa sifat yang melekat pada manusia (sehingga disebut dengan orang yang berḥadaṡ), sedangkan *khabaṡ* lebih nampak sifat kotornya pada suatu benda.

---

[15]*Ibid*, I: 301.

[16]Keterangan lebih lanjut lihat kitab-kitab fiqih, seperti dalam Abdurahman al-Jazirī, *al-Fiqh 'alā mażāhib al-arba'ah*, Sayyid Sābiq dalam *Fiqh as-Sunnah* dan lainnya.

Ḥadaṡ dalam fiqih dibedakan menjadi dua yaitu *ḥadaṡ* kecil yang cara bersucinya dengan wuḍu dan *ḥadaṡ* besar yang cara bersucinya dengan mandi. Adapun sesuatu yang dapat menyebabkan orang ber*ḥadaṡ* kecil ulama berbeda pendapat, menurut mażhab Hanafī ada dua belas, yaitu

1. Sesuatu yang keluar dari dua jalan, kecuali angin dari *qubul*.
2. Melahirkan yang tidak mengeluarkan darah.
3. Najis-najis yang mengalir selain dari kedua jalan, seperti darah, nanah dan lainnya.
4. Muntah baik dari makanan, air, darah dan lainnya.
5. Tidur yang bersandar dan berubah posisi ketika bangun.
6. Pingsan.
7. Gila.
8. Mabuk.
9. Tertawa terbahak-bahak.
10. Menyentuh, memegang kemaluan tanpa aling-aling.
11. Makan daging unta.
12. Memandikan mayat.

Sedangkan menurut mażhab Mālikīyah ada tiga, *pertama ḥadaṡ*, yaitu sesuatu yang keluar dari dua jalan, jumlahnya ada delapan yaitu kencing, tinja, angin kentut, *wadi, mażi, hadi, istiḥāḍah* dan mani laki-laki yang keluar dari *farji* perempuan setelah mandi. *Kedua asbāb*, yaitu ada tiga, hilang akal seperti pingsan, gila, mabuk dan tidur. Kemudian menyentuh atau memegang selain mahram dengan sahwat, dan memegang kemaluan dengan telapak tangan bagian dalam atau pinggir dengan aling-aling. *Ketiga, irtidad* dan keraguan, apabila seseorang yakin atau menduga ia suci kemudian ragu ber*ḥadaṡ*, maka ia wajib berwuḍu lagi, begitu juga jika seseorang yang yakin ber*ḥadaṡ* dan ragu suci maka ia juga wajib berwuḍu. Mereka beralasan dengan kaidah:

لأنّ الذمة عامرة فلا تبرأ إلا بيقين

Berbeda dengan jumhur ulama yang berpendapat, jika seseorang yakin suci, kemudian ia ragu ber*ḥadaṡ*, maka ia suci, tetapi sebaliknya apabila ia

yakin ber*ḥadaṡ* lalu ragu apakah ia suci maka ia berarti ber*ḥadaṡ*. Karena mereka beralasan bahwa "keyakinan itu selamanya tidak akan dirusak oleh keraguan, tetapi keyakinan itu dapat dirusak oleh keyakinan yang serupa".

Menurut mażhab Syāfi'īyah ada empat, yaitu *pertama* keluarnya sesuatu dari dua jalan kecuali mani karena diwajibkan mandi. *Kedua*, hilangnya akal seperti gila, pingsan, tidur dan lainnya. *Ketiga*, bersentuhan kulit antara dua orang yang bukan mahram dan *keempat*, memegang kemaluan. Sedangkan menurut mażhab Ḥanābilah ada delapan, yaitu keluarnya sesuatu dari dua jalan, keluarnya najis-najis dari badan, hilang akal, memegang dua jalan (*qubul* dan dubur), bersentuhan kulit yang bukan mahram dengan sahwat, memandikan mayat, memandikan mayat, memakan daging sembelihan dan hal-hal yang mewajibkan mandi. Adapun hal-hal yang dilarang bagi orang ber*ḥadaṡ*, ulama sepakat yaitu; ṣalat, ṭawāf, memegang muṣḥaf dan membawa muṣḥaf. [17]

Para ulama juga berbeda pendapat dalam menentukan sebab-sebab orang ber*ḥadaṡ* besar. Menurut mażhab Hanafī ada tujuh yaitu, bertemunya kedua alat kelamin laki-laki dan perempuan (junub), keluarnya mani (disertai dengan sahwat), seseorang yang sadar dari mabuk atau pingsan kemudian ia menemukan dirinya dalam keadaan basah yang diduga keluarnya mani maka ia wajib mandi, kemudian ḥaiḍ, nifas dan mati. Sedangkan menurut mażhab Syāfi'ī ada lima yaitu, mati, ḥaiḍ, nifas, melahirkan dan junub (bersetubuh dan keluarnya mani). Adapun menurut mażhab Mālikī ada empat yaitu, keluarnya mani, bersetubuh, ḥaiḍ dan nifas. Mażhab Hambali ada enam yaitu, keluarnya mani dengan sahwat, bersetubuh, ḥaiḍ, nifas, mati dan masuk Islam. Adapun hal-hal yang dilarang bagi orang yang ber*ḥadaṡ* besar ada enam, yaitu ṣalat, ṭawāf, memegang muṣḥaf, membawa muṣḥaf, membaca al-Qur'an dan berdiam diri di masjid. [18]

c. Mandi (*al-Gaslu*)

Mandi artinya meratakan air ke seluruh tubuh. Ulama membedakan antara mandi biasa (sehari-hari) dan mandi besar, yang dimaksudkan mandi besar adalah mandi yang bisa menghilangkan *ḥadaṡ* besar seperti

[17]Wahbah az-Zuhalilī, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 418-441.
[18]*Ibid*, I: 513-520.

yang telah dijelaskan di atas, oleh karena itu ada syarat-syarat yang harus dipenuhi. Dalam mandi besar diwajibkan apa yang diwajibkan dalam wuḍu, baik dari segi kemutlakan air, yaitu air yang suci dan mensucikan, juga tidak ada sesuatu yang dapat mencegahnya air sampai ke kulit, diwajibkan juga berniat, kecuali mażhab Hanafī yang menolak niat ini sebagai syarat sah mandi.

Empat mażhab tidak mewajibkan dalam mandi besar itu dengan cara-cara khusus, hanya mereka mewajibkan untuk meratakan air ke seluruh badan. Mereka tidak menjelaskan apakah harus dari atas atau sebaliknya. mażhab Hanafī, mengharuskan berkumur-kumur dan menghirup air ke dalam hidung lalu dihembuskan. Kemudian mensunnahkan bila pertama memulai dengan menyiram air dari kepala, mendahulukan tubuh sebelah kanan dari pada kiri. Mażhab Syāfi'ī dan Mālikī, mensunnahkan untuk memulai dari bagian atas badan sebelum pada bagian bawah selain *faraj* (kemaluan), karena *faraj* disunnahkan paling didahulukan dari pada anggota yang lainnya. Sedangkan Mażhab Hambali lebih disunnahkan mendahulukan yang kanan dari pada yang kiri. Bahkan Imāmiyah membagi mandi besar ke dalam dua bagian yaitu, *pertama*, tertib ialah orang yang mandi harus menyiramkan air pada tubuhnya dengan satu siraman. *Kedua*, *irtimas* ialah menceburkan semua tubuhnya ke dalam air satu kali (dengan cara menyelam). Imāmiyah mengatakan bahwa semua jenis mandi tidak memadai sebagai pengganti dari wuḍu kecuali mandi besar, karena mandi besar sudah termasuk wuḍu di dalamnya, sedangkan empat mażhab tidak berpendapat demikian.[19]

d. Junub

Junub sebagaimana dalam fiqih, diartikan dengan keluarnya mani dan berhubungan seksual antara laik-laki dan perempuan,[20] junub termasuk dari kategori *ḥadaṡ* besar yang mewajibkan mandi. Ḥaiḍ, seperti juga nifas dalam literatur fiqih seringkali disebut juga dengan kata junub, dengan kata lain ḥaiḍ dan nifas termasuk junub. Hal ini karena sebagian besar hal-hal yang diharamkan dalam junub, juga diharamkan untuk keduanya.

---

[19]M. Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Mażhab*, terj. Masykur AB, Afif Muhammad, Idrus al-Kaff, hlm.29-33.

[20]*Ibid*

Hal ini terbukti ketika para ulama fiqih menyebutkan dalil dilarangnya ṣalat bagi orang yang ḥaiḍ, nifas dan juga junub menggunakan ayat yang sama,[21] yaitu:

وإن كنتم جنبا فاطهروا.[22]

Ada tiga hal yang menjadi perbedaan antara junub dan ḥaiḍ atau nifas, dalam hal-hal yang diharamkan bagi ketiganya yaitu:

1. Bagi orang yang berjunub boleh berpuasa, sedangkan bagi orang ḥaiḍ atau nifas tidak boleh, karena ḥaiḍ dan nifas merupakan kategori *ḥadaṡ* yang lebih berat dari pada junub. Karena ada hadiṡ Nabi Saw yang menyebutkan bahwa perempuan itu kurang agamanya, karena setengah dari masa hidupnya tidak puasa dan tidak ṣalat.
2. Bagi orang junub apabila ia meninggalkan ṣalat dan puasa, maka harus meng*qaḍa*nya sedangkan bagi perempuan ḥaiḍ dan nifas hanya wajib meng*qaḍa* puasa, sedangkan ṣalat tidak, karena dikhawatirkan menyusahkan perempuan tersebut karena banyaknya bilangan raka'at ṣalat yang ditinggalkan.
3. Haram mendekati (berhubungan seksual) perempuan ḥaiḍ dan nifas berdasarkan surat al-Baqarah ayat 222, sedangkan mendekati perempuan junub diperbolehkan, berdasarkan surat al-Baqarah ayat187.[23]

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa ḥaiḍ dalam literatur fiqih apabila dilihat dari segi darahnya adalah najis, oleh karena itu perempuan ḥaiḍ dapat dikategorikan menjadi orang yang ber*ḥadaṡ* besar, karena ia mengeluarkan darah dari salah satu dari dua jalan (*faraj*nya) dan cara mensucikannya dengan cara mandi. Perempuan yang sedang ḥaiḍ mempunyai aturan-aturan khusus, karena ḥaiḍ menjadikan perempuan mempunyai batasan-batasan tertentu dalam melaksanakan berbagai ritual kesehariannya. Adapun aturan-aturan tersebut akan dibahas dalam sub bab selanjutnya.

---

[21]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 537.
[22]Q.S. al-Māidah (5): 6.
[23]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 632.

2. Kriteria-kriteria Darah Ḥaiḍ

Sebagaimana definisi di atas, ḥaiḍ adalah darah yang keluar secara normal dari pangkal rahim wanita pada saat-saat tertentu. Tidak semua darah yang keluar dari *faraj* wanita disebut darah ḥaiḍ. Dalam literatur fiqih disebutkan bahwa darah yang keluar dari farji wanita ada tiga macam, yaitu: *pertama*, darah ḥaiḍ (darah yang keluar pada saat sehat), *kedua*, darah *Istiḥāḍah* (darah yang keluar pada saat sakit)[24], *ketiga*, darah nifas (darah yang keluar karena melahirkan).[25]

Sebelum lebih jauh membahas ḥaiḍ, ada baiknya perlu diperhatikan perbedaan antara ḥaiḍ, *istiḥāḍah* dan nifas. *Istiḥāḍah* menurut istilah para ahli fiqih adalah darah yang keluar dari wanita bukan pada masa-masa ḥaiḍ dan nifas dan tidak ada kemungkinan bahwa ia ḥaiḍ; misalnya darah yang melebihi masa ḥaiḍ atau darah yang kurang dari masa paling sedikitnya ḥaiḍ. Biasanya darahnya berwarna kuning, dingin, encer (tidak kental) dan keluarnya dengan lemah (tidak deras) yang pada dasarnya berbeda dengan darah ḥaiḍ, karena darah *istiḥāḍah* adalah darah penyakit yang keluar secara tidak normal. Perbedaan antara ḥaiḍ dan *istiḥāḍah* di samping dari segi waktu keluarnya, juga dari tempat keluarnya darah tersebut. Darah ḥaiḍ keluar dari ujung rahim, sedangkan darah *istiḥāḍah* keluar dari ujung mulut rahim bagian terendah dari rahim, sebagaimana ulama fiqih mendefinisikannya yaitu:

الحيض : دم طبيعة يخرج من أقصى رحم المرأة من غير ولادة ولا مرض في أمد معين.[26]

الإستحاضة : دم علة يخرج من عرق فمه في أدني رحم المرأة.[27]

---

[24]Pendarahan yang dialami wanita selain karena menstruasi bisa juga terjadi karena adanya gangguan-gangguan tertentu, misalnya ketidak seimbangan hormonal, trauma jaringan setempat, luka-luka organik seperti *polyp*, tumor atau kanker, infeksi-infeksi atau kondisi pengobatan tertentu yang menyebabkan pendarahan abnormal. Lihat. Lucienne Lanson, *Dari Wanita Untuk Wanita ; Tanya-Jawab Kesehatan Wanita*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1987), hlm. 176.

[25]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adilatuh*u, I: 610.

[26]*Ibid*.

[27]*Ibid*.

Adapun hukum bagi perempuan *istiḥādah* dianggap seperti perempuan suci (suci dari ḥaiḍ dan nifas), maka ia tidak terkena hukum larangan-larangan bagi orang yang ḥaiḍ dan ia tidak wajib mandi ketika akan melakukan ṣalat dan ibadah-ibadah lainnya, hanya saja diwajibkan berwuḍu bagi setiap ṣalat yang akan dikerjakannya.[28]

Sedangkan dalam masalah nifas, ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikannya. Menurut Hanafīyyah, darah yang keluar setelah melahirkan atau yang keluar ketika sebagian besar tubuh anaknya sudah keluar. Sedangkan kalau darah itu sebelum melahirkan atau darah yang keluar ketika tubuh anaknya baru sebagian kecil yang keluar, maka ia tidak dinamakan darah nifas. Sedangkan menurut Syāfi'ī, yaitu darah yang keluar setelah melahirkan, bukan sebelumnya dan bukan pula bersamaan dengan lahirnya anak. Menurut Mālikī, darah yang dikeluarkan dari rahim yang disebabkan persalinan, baik ketika bersalin maupun sesudah bersalin bukan sebelumnya. Sedangkan menurut Ḥanābilah darah yang keluar bersamaan keluarnya anak, baik sesudahnya maupun sebelumnya dua atau tiga hari dengan tanda-tanda akan melahirkan. Kalau wanita hamil itu melahirkan tetapi tidak nampak ada darah yang keluar, ia tetap diwajibkan mandi menurut Syāfi'ī, Hanafī dan Mālikī, tetapi menurut ḥaiḍ tidak diwajibkan. Semua ulama sepakat bahwa darah nifas tidak mempunyai batas minimal masanya, tetapi maksimalnya menurut Ḥanā bilah dan Hanafīyyah empat puluh hari, sedangkan menurut Syāfi'ī dan Mālikī enam puluh hari. Adapun hukum nifas adalah sama seperti hukum ḥaiḍ, baik dari segi larangan-larangan ataupun aturan-aturannya.[29]

Adapun perbedaan antara ḥaiḍ dan nifas ada tiga hal, yaitu:

1. Berbilangnya ḥaiḍ menurut mażhab Hanafī dan Ḥanābilah terkait dengan 'iddah, karena kata *quru'* dalam al-Qur'an berarti ḥaiḍ, sedangkan nifas bukan *quru'*.
2. Ḥaiḍ menendakan balighnya seorang perempuan, sedangkan nifas tidak.
3. Masa nifas tidak terkait dengan masa *'ila*.[30]

---

[28]Sayyid Sābiq, *Fiqih Sunnah*, terj. Mahyuddin Syaf, hlm. 185-190.
[29]M. Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Mażhab*, hlm. 38-39.
[30]*Ibid*, hlm. 632-633.

Adapun darah yang keluar dari rahim perempuan yang bisa dianggap darah ḥaiḍ apabila memenuhi kriteria-kriteria tertentu, sebagaimana para ulama fiqih menjelaskannya secara detail sebagai berikut:

a. Warna Darah Ḥaiḍ

Menurut ulama Hanafīyyah, sifat warna darah ḥaiḍ ada enam yaitu merah, keruh, kehijauan, warna seperti tanah, kuning, hitam. Sedangkan menurut ulama Syāfi'īyyah sifat warnanya ada lima, sesuai tingkatan warnanya yang paling kuat yaitu hitam, merah tua, merah muda, keruh dan kuning. Ulama Syāfi'īyyah berbeda pendapat, sebagian berpendapat warna kuning dianggap lebih kuat dari pada warna keruh, dan sebagian ulama yang lain menganggap warna keruh lebih kuat dari pada kuning. Selanjutnya ulama Mālikīyyah ada tiga warna darah ḥaiḍ yaitu, merah, kuning, keruh (warna antara hitam dan putih). Sesungguhnya menurut pendapat yang masyhur dari kalangan Mālikīyyah, hakekat warna darah ḥaiḍ secara khusus adalah merah, tetapi apabila darah yang keluar tersebut berwarna kuning atau keruh tetap dianggap darah ḥaiḍ. Tetapi sebagian ulama yang lain menganggapnya bukan darah ḥaiḍ secara mutlak, apabila darah tersebut keluar pada masa ḥaiḍ, maka dianggap ḥaiḍ, apabila keluar bukan pada saat masa ḥaiḍ, maka tidak dianggap ḥaiḍ. Sedangkan menurut ulama Ḥanābilah darah ḥaiḍ menurut kebiasaan berwarna hitam, merah ataupun keruh.[31]

Sifat darah dapat diklasifikasikan menjadi empat menurut tingkatan yang paling kuat ke tingkatan lebih lemah, yaitu: darah yang sifatnya sangat kental dan pekat (*aṡ-ṡakhinu al-muntinu*), *al-muntinu*, *aṡ-ṡakhinu*, dan darah yang sifatnya sangat encer (*gairu aṡ-ṡakhinu wa gairu al-muntinu*).[32] Pembedaan warna darah tersebut untuk membedakan warna darah ḥaiḍ dengan warna darah *istiḥāḍah*, karena keduanya mempunyai hukum yang berbeda. Pernyataan ini berdasarkan hadis pada ucapan Rasulullah Saw, kepada Fatimah binti Abi Hubaiys yang berbunyi:

---

[31]Abdul Raḥmān al-Jazirī, *Fiqh 'alā Maẓāhib al-Arba'ah*, I: 114-118.
[32]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 614.

إن دم الحيض دم اسود يعرف, فإذا كان ذلك فامسكي عن الصلاة, فإذا كان الاخر فتوضئي وصلى.[33]

b. Usia Wanita Ḥaiḍ

Ada sebuah hadiṡ yang diriwayatkan Bukhāri r.a dari ‘Āisyah r.a yang berbunyi:

أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم تزوجها وهي بنت ست سنين وأدخلت عليه وهي بنت تسع سنين ومكثت عنده تسعا.[34]

Hadiṡ tersebut menunjukkan bahwa Nabi Saw mulai berhubungan intim dengan ‘Āisyah ketika ‘Āisyah sudah mencapai usia baligh, yaitu usia 9 tahun. Dari implikasi tersebut semua ulama mażhab sepakat, bahwa seorang perempuan tidak akan ḥaiḍ kalau belum berusia 9 tahun. Maka bila datang sebelum usia tersebut, semua sepakat bahwa darah itu darah penyakit. Begitu juga darah yang keluar dari perempuan yang berusia lanjut. Hanya mereka berbeda pendapat tentang batas usia lanjut yang ḥai ḍnya telah berhenti. Menurut ulama Hanafīyyah batas usia ḥaiḍ adalah 50 tahun, begitu juga ulama Ḥanābilah, sedangkan ulama Mālikīyyah adalah 70 tahun, apabila darah itu keluar setelah usia yang telah ditentukan di atas, maka darah tersebut dianggap darah *istiḥāḍah*. Menurut ulama Syāfi’ īyyah selama perempuan tersebut masih hidup ḥaiḍ itu masih mungkin keluar, tetapi biasanya berhenti setelah berusia 60 tahun, apabila keluar setelah usia itu tetap dianggap ḥaiḍ.

Adapun mengenai darah yang keluar dari wanita hamil, para ulama berbeda pendapat. Menurut ulama Hanafīyyah dan Ḥanābilah, wanita hamil menurut kebiasaan tidak ḥaiḍ, apabila darah itu keluar, maka darah tersebut tidak dianggap ḥaiḍ. Menurut Ḥanābilah apabila darah tersebut

[33]Ibn Hajar al-’Asqalāni, *Bulug al-Marām min Adillati al-Ahkām*, Bab al-Haid, Hadis no. 149, (ttp.: Syirkah an-Nur Asia,t.t), hlm. 28.

[34]al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri “Kitab an-Nikah”*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), III: 249.

keluar dua atau tiga hari sebelum melahirkan, maka dianggap darah nifas. Sebaliknya menurut ulama Syāfi'īyyah dan Mālikīyyah wanita hamil bisa ḥaiḍ, apabila darah itu keluar pada masa ḥaiḍ, maka darah itu dianggap darah ḥaiḍ. Karena ḥaiḍ merupakan kodrat wanita dan darah tersebut keluar secara alami.[35]

c. Masa Ḥaiḍ

Di dalam kajian fiqih, terdapat kategorisasi dalam ketentuan masa ḥaiḍ, yaitu :

1. Masa minimal ḥaiḍ

   Masa minimal ḥaiḍ menurut ulama Hanafīyyah adalah 3 hari 3 malam, sedangkan menurut ulama Mālikīyyah cukup setetes, namun keluarnya setetes ini tidak dihitung untuk masa 'iddah. Ulama Syāfi' īyyah dan Ḥanābilah menetapkan bahwa masa ḥaiḍ minimal sehari semalam yaitu 24 jam.[36]

2. Masa kebiasaan ḥaiḍ

   Lazimnya, seorang wanita mengeluarkan darah ḥaiḍ selama 6 atau 7 hari.[37] Dasarnya adalah hadiṡ Nabi :

عن حمنة بنت جخش قالت كنت استحيض حيضة كثيرة شديدة قاتيت النبى صلى الله عليه وسلم استفتيه فقال : انما هى ركضة من الشيطان فتحيض ستة ايام وسبعة ايام ثم إغسلي فإن استنفأت فصلى اربعة وعشرين اوثلاثة وعشرين وصومي وصلي فانّ ذلك يجزئك وكذالك فافعلى كل شهر كما تخيض النساء.[38]

---

[35]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 612-613.

[36]*Ibid*, I: 614-617.

[37]*Ibid*.

[38]Imām at-Turmużi, *Sunan at-Turmuz\i*, I: 349. Menurut Abū 'Isā hadis ini menduduki predikat *Hasan Ṣaḥīḥ*, informasi dari CD *Maktabah Hadiṡ asy-Syarīf*. Kitab *Sunan at-Turmużi* no hadis 128.

3. Masa maksimum ḥaiḍ

   Mażhab Hanafī memberi batasan maksimal ḥaiḍ sepuluh hari sepuluh malam. Beliau memakai metode *'ādah* dalam menetapkan batas maksimal ḥaiḍ. Misalnya, apabila biasanya ia ḥaiḍ empat hari, ketika ia ḥaiḍ enam hari, maka yang dihitung ḥaiḍ adalah yang empat hari, sisanya dua hari tidak dihitung ḥaiḍ. Sedangkan Imām Mālik tidak memberi batasan maksimal ḥaiḍ karena setiap wanita mempunyai masa ḥaiḍ yang berbeda-beda. Hanya saja beliau menetapkan 15 hari bagi wanita yang pertama kali mengeluarkan darah ḥaiḍ (*mubtada'ah*). Menurut pandangan Imām Syāfi'ī[39] begitu juga dengan mażhab Syāfi'īyyah dan mażhab Hambali, batasan maksimum lamanya ḥaiḍ adalah 15 hari.[40]

4. Masa suci di antara dua ḥaiḍ.

   Masa suci di antara dua ḥaiḍ berbeda-beda pada tiap wanita tergantung pada lamanya ḥaiḍ. Menurut jumhur ulama selain Ḥanābilah minimal masa suci di antara dua ḥaiḍ adalah lima belas hari, karena maksimal masa ḥaiḍ lima belas hari juga, dan Imām Hambali membatasi minimal 13 hari. Sedangkan ulama sepakat tidak ada batasan dalam maksimal masa suci[41]

Dalam permasalahan *an-niqā'* ulama berbeda pendapat, adapun *an-niqā'* yaitu terputus-putusnya darah ḥaiḍ dalam hari-hari ḥaiḍ, misalnya satu hari mengeluarkan darah, besoknya tidak keluar, kemudian besoknya keluar darah lagi begitu seterusnya sampai maksimal 15 hari. Dalam hal ini Wahbah menjelaskan pendapat ulama dengan mengelompokkan dua golongan, yaitu golongan pertama mażhab Hanafīyyah dan Syāfi'īyyah berpendapat bahwa terputusnya darah ḥaiḍ dalam hari-hari ḥaiḍ dianggap ḥaiḍ, selama masih dalam batas maksimal 15 hari, sedangkan apabila lebih dari 15 hari dianggap *istiḥāḍah*. Sedangkan golongan kedua dari Mażhab Mālikīyyah dan Ḥanābilah berpendapat bahwa apabila darah itu terputus-putus dalam hari-hari ḥaiḍ, maka dianggap suci pada hari kosongnya darah, sedangkan hari keluarnya darah dianggap ḥaiḍ begitu

---

[39]Asy-Syāfi'ī, *al-Umm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, t.t), I: 58.
[40]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 167.
[41]*Ibid*.

sampai batas maksimal 15 hari. Menurut ulama Mālikīyyah seorang wanita ketika mendapatkan situasi *an-niqā'* ini, maka ia wajib mandi dan melaksanakan ibadah dan juga diperbolehkan berhubungan seksual pada hari ia tidak keluarnya darah, sedangkan pada hari-hari keluarnya darah maka ia layaknya perempuan yang sedang ḥaiḍ. Sedangkan menurut Ḥanābilah dimakruhkan berhubungan seksual pada saat perempuan tersebut mengalami *an-niqā'* walaupun darah tersebut tidak keluar.[42]

Para ulama fiqih membagi wanita ḥaiḍ berdasarkan pengetahuan yang menyangkut keadaan ḥaiḍnya, yaitu:

1. *Mubtadiah* terbagi menjadi dua macam, *Mubtadi'ah mumayyīzah* (pertama kali ḥaiḍ dan dapat membedakan darahnya) dan *Mubtadi'ah gairu mumayyīzah* (pertama kali ḥaiḍ dan tidak dapat membedakan darahnya)
2. *Mu'tadah mumayyīzah* (sudah pernah ḥaiḍ dan dapat membedakan darahnya)
3. *Mukhtaliṭah,* terbagi menjadi empat macam yaitu, *Mu'tadah gairu mumayyīzah żakirah li'adatiha qadran wa waqtan* (sudah pernah ḥaiḍ tetapi tidak dapat membedakan darahnya, namun ia ingat lama dan mulainya kebiasaan ḥaiḍ yang terdahulu), *Mu'tadah gairu mumayyīzah nasiyah li'adatiha qadran wa waqtan* (sudah pernah ḥaiḍ dan tidak dapat membedakan darahnya dan ia lupa tentang lama dan mulainya kebiasaan ḥaiḍ yang terdahulu), *Mu'tadah gairu mumayyīzah żakirah lilqadri dunal waqti* (sudah pernah ḥaiḍ dan tidak dapat membedakan darahnya dan ia hanya ingat lamanya kebiasaan ḥaiḍ yang terdahulu), *Mu'tadah gairu mumayyīzah żakirah lilwaqti dunal qadri* (sudah pernah ḥaiḍ dan tidak dapat membedakan darahnya dan ia hanya ingat mulainya kebiasaan ḥaiḍ yang terdahulu).
4. Wanita hamil, menurut ulama Syāfi'īyyah dan Mālikīyyah wanita hamil dapat mengeluarkan darah ḥaiḍ, karena ḥaiḍ itu sendiri merupakan kodrat wanita seperti halnya hamil.[43]

---

[42]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 618-620.

[43]*Ibid*, hlm. 615-616. Mengenai hukum-hukum yang berbeda bagi masing-masing kelompok wanita ḥaiḍ, selanjutnya baca Muḥammad bin Abd. Qadīr, *Haid dan Masalah-masalah Wanita Muslim*, hlm. 32-64.

Masing-masing kelompok wanita ḥaiḍ di atas, mempunyai hukum yang berbeda-beda. Seperti menurut Mālikīyyah bagi wanita ḥaiḍ *mubtadi'ah* maksimal masa ḥaiḍ adalah lima belas hari, sedangkan bagi wanita *mu'tadah* maksimal masa ḥaiḍ nya menurut kebiasaan. Sedangkan bagi wanita hamil jika di atas dua bulan masa kehamilan, maka maksimal masa ḥaiḍ adalah dua puluh hari, sedangkan jika masa kehamilan di atas enam bulan maka maksimal masa ḥaiḍ adalah tiga puluh hari. Adapun bagi perempuan ḥaiḍ *mukhtaliṭah*, masa maksimal ḥaiḍ adalah lima belas hari, jika di antara hari-hari tersebut ia tidak mengeluarkan darah maka diharuskan mandi kemudian melaksanakan kewajiban, kemudian jika setelah itu ia mengeluarkan darah lagi maka ia dianggap ḥaiḍ begitu seterusnya sampai lima belas hari, tetapi masa-masa suci tadi apabila ia berpuasa, maka puasanya harus di ganti pada hari lainnya, karena ditakutkan tidak sah karena ia berada dalam masa ḥaiḍ. Sedangkan apabila lebih dari lima belas hari tetap mengeluarkan darah maka dianggap *isti ḥāḍah*.

Ulama fiqih memberikan metode perhitungan darah ḥaiḍ, yaitu ada dua macam metode *Tamyīz* ataupun *'Ādah*. Perhitungan tersebut harus konsisten, tidak diperkenankan berpindah-pindah, karena masing-masing metode mempunyai cara sendiri yang satu sama lainnya berbeda, kecuali jika wanita itu mampu mengkombinasikan kedua metode tersebut melalui ijtihad yang cermat. Metode *tamyīz* adalah cara perhitungan masa ḥaiḍ yang menitikberatkan pada keadaan darah yang keluar, apakah keadaan darah itu kuat atau lemah?. Dengan melihat kekuatan darah atau kelemahan darah, maka dapat dipastikan bahwa darah kuat merupakan darah ḥaiḍ sedangkan yang lemah tergolong darah *istiḥāḍah*. Aplikasi metode *tamyīz* ini dapat dilakukan oleh wanita yang pertama kali mengeluarkan darah ḥaiḍ (*mubtada'ah*) dan wanita yang sudah pernah mengalami ḥaiḍ pada bulan-bulan sebelumnya (*mu'tadah*), metode ini dikembangkan oleh Imām Syāfi'ī.

Sedangkan metode *'ādah* adalah cara perhitungan masa ḥaiḍ yang menitik-beratkan pada kebiasaan-kebiasaan wanita mengeluarkan darah dalam siklus sebulannya. Setiap darah yang keluar tiap-tiap bulan dicatat lalu disimpulkan masa-masa yang biasa dilalui darah ḥaiḍ, hasil kesimpulan

itu dapat diterapkan untuk bulan-bulan berikutnya tanpa memperdulikan keadaan darah, apakah ia kuat atau lemah. Metode ini khusus dipergunakan oleh wanita yang pernah mengalami ḥaiḍ, minimal empat sampai delapan bulan, kemudian baru pada bulan kesembilan dapat diterapkan metode *'ādah* ini, metode ini dikembangkan oleh Imām Hambali. Adanya kedua metode ini dipandang sangat perlu untuk membedakan darah ḥaiḍ dengan darah *istiḥāḍah*, karena kedua darah tersebut memiliki hukum yang berbeda.[44]

Batasan-batasan yang diberikan oleh para Imām mażhab mengenai klasifikasi warna *Istiḥāḍah* sampai waktu keluarnya, seperti yang telah dijelaskan di atas, semata-mata hanya berdasarkan hasil risetnya (*istiqrā'*) yang memungkinkan adanya perbedaan antara wanita satu dengan wanita yang lainnya. Belum lagi perbedaan suhu dan kawasannya. Secara umum perubahan kondisi ḥaiḍ seseorang dikarenakan gejala-gejala berikut ini:

1. Makanan dan minuman yang tidak teratur.
2. Olah raga yang tidak teratur
3. Kondisi psikis sering diliputi keresahan dan kesedihan.
4. Terlalu banyak bekerja atau kelelahan.
5. Perubahan hormonal, seperti hamil
6. Kondisi Fisik dalam keadaan sakit.
7. Terluka atau berpenyakit pada bagian rahim.
8. Belum mencapai usia minimal ḥaiḍ atau telah memasuki usia senja yang mengakibatkan menopause.
9. Dipengaruhi zat-zat kimia atau obat-obatan tertentu, seperti obat tidur, obat KB ataupun pil pencegah ḥaiḍ.
10. Kekurangan darah atau terdapat perubahan tekanan darah.
11. Berpindah dari satu tempat ke tempat lain yang suhu derajatnya berbeda.[45]

Oleh karena itu hasil kajian ulama mażhab tentang permasalahan ḥaiḍ tersebut, belum selesai dan dapat ditinjau kembali untuk dikaji ulang dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang mempengaruhinya

---

[44]Abdul Majid dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, hlm. 40.
[45]*Ibid*, hlm. 30-31.

sehingga hasil ijtihad yang diberikan dapat memenuhi kebutuhan dalam situasi dan kondisi yang senantiasa berubah.[46]

B. Larangan-larangan bagi Perempuan yang sedang Ḥaiḍ dan Dasar Hukumnya

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa ḥaiḍ dianggap sebagai *ḥadaṡ* besar, sehingga perempuan ḥaiḍ adalah orang yang mempunyai *ḥadaṡ* besar. Para ulama sepakat bahwa orang yang ber*ḥadaṡ* tidak boleh melakukan ritual-ritual yang dianggap suci sebelum ia bersuci (biasa disebut dengan *ṭaharah*), karena *ṭaharah* merupakan satu syarat pokok sahnya ibadah. Apabila seorang perempuan sedang ḥaiḍ, maka ada larangan-larangan tertentu yang harus dijauhi, baik larangan dalam aspek ibadah maupun munakahah yang akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Larangan dalam Aspek Ibadah

a. Shalat

Semua ulama mażhab sepakat perempuan yang sedang ḥaiḍ dilarang melakukan ṣalat, baik ṣalat wajib maupun sunnah, ataupun ṣalat ada (yang langsung dikerjakan) ataupun *qaḍa* (yang diulang). Karena suci merupakan syarat sah seseorang dalam melaksanakan ṣalat, sedangkan wanita ḥaiḍ termasuk wanita yang tidak suci.[47]

Larangan tersebut berdasarkan hadiṡ:

ولقوله صلّى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش : فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة, وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي.[48]

---

[46]*Ibid* , hlm. 29.

[47]Abd ar-Raḥman M. Abdullah, *Masā'il Ḥaiḍ*, hlm 218.

[48]Diriwayatkan oleh *al-Jamā'ah*, Asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭār,* (Mesir: Musṭafā al-Babī al-Halabī wa Auladuhu, 1961), I: 568 Hadis ini diriwayatkan oleh *Jama'ah*, dapat dilihat di CD *Hadis al-Syarif.*

Menurut ijma' ulama, apabila perempuan ḥaiḍ itu meninggalkan ṣalat, maka tidak wajib mengqaḍanya, akan tetapi wajib mengqaḍa puasa. Karena mengqaḍa ṣalat bagi orang ḥaiḍ akan memberatkan perempuan tersebut, disebabkan bilangan rakaat ṣalat yang banyak dan masa ḥaiḍ yang selalu berulang. Sebagaimana riwayat 'Āisyah ra:

كنّا نحيض على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم, فنؤمر بقضاء الصوم, ولا نؤمر بقضاء الصّلاة.[49]

Hal ini dikarenakan Allah bermaksud menghilangkan rasa berat dan kesulitan dari diri manusia, sebagimana firman-Nya:

.....وما جعل عليكم في الدين من حرج.....[50]

b. Puasa

Ulama sepakat bahwa perempuan yang sedang ḥaiḍ dilarang puasa, tetapi ia wajib mengqaḍanya, karena puasa ramaḍan adalah perintah yang terjadi satu tahun sekali. Oleh karena itu kewajiban puasanya tidak gugur karena tidak ada kesukaran untuk mengqaḍanya di hari lain, larangan tersebut juga berlaku untuk puasa sunnah, *adā'* ataupun puasa *qaḍa*. Larangan puasa bagi wanita ḥaiḍ berdasarkan kepada hadiṡ Abū Sa'id al-Khudri r.a:

عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله صلّى الله عليه وسلم, في أضحى أو فطر إلى المصلى فمرّ على النساء فقال: يامعشرالنساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار,فقلن: ولم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير. ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن, قلن: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك

[49]Di riwayatkan oleh al-Jamā'ah dari Mu'aẓah, *Nail al-Auṭār,* I: 280.
[50]al-Hājj (22): 78.

من نقصان عقلها, أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. رواه البخاري و مسلم.[51]

c. Ṭawāf

Jumhur ulama berpendapat bahwa perempuan yang sedang ḥaiḍ di larang ṭawāf, karenaṭawāf membutuhkan kesucian, sedangkan ḥaiḍ adalah tidak suci.

لقوله صلّى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنهما: إذاحضت, افعلي مايفعل في الحج, غير ألا تطوفي بالبيت حتى تطهري.[52]

Hadiṡ ini menjadi dalil bahwasanya wanita ḥaiḍ diperbolehkan melakukan ibadah-ibadah yang ada di dalam haji, baik berupa ucapan, pekerjaan ataupun sunnah-sunnah yang lainnya, kecuali ṭawāf (baik ṭawāf farḍu ataupun sunnah) dan ṣalat dua rakat yang menyertainya.[53] Adanya larangan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ sama halnya dengan larangan ṣalat dan puasa, karena seluruh ibadah disyaratkan dalam keadaan suci. Tetapi para ulama berdebat dalam masalah apakah ṭawāf harus disyaratkan dengan keadaan suci ataupun tidak, dalam hal ini para ulama dapat dikelompokkan menjadi dua. Golongan *pertama*, seperti Imām Abū Hanifah (dan para sahabatnya) dan Imām Aḥmad. Mereka berpendapat sah ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ, karena mereka tidak menjadikan ḥaiḍ sebagai penghalang untuk ṭawāf dan tidak menjadikan *ṭaharah* sebagai syarat sahnya ṭawāf, seperti halnya sebelum melakukan manasik haji

---

[51]Kitab *Ṣaḥīḥ Bukhāri*, nomor hadits 1815. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*. Dalam Hadiṡ tersebut ada 6 deretan sanad termasuk mukharijnya dalam hal ini Bukhari. Kesemuanya rawi pertama hingga terahir yang mempunyai nama asli Said ibn Mālik, 'Iyad ibn 'Abdullah ibn Sa'id, Zaid ibn Aslām, Muḥammad ibn Ja'far ibn Abī Kaṡīr dan Said ibn Abī Maryam al-Hakim ibn Muḥammad ibn Salīm adalah termasuk golongan rawi yang mempunyai sifat ta'dil.

[52]Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Hajār al-Asqalāni, *Fatḥ al-Barī Ṣaḥīḥ Bukhāri*, bab *Taqdi al-Ḥaiḍ al-Manāsik kulliha at-ṭawāf bi al-Bait*, (ttp.: Maktabah Salafiyah, t.t), hlm 79. HR. 'Āisyah r.a. Hadis ini juga diriwaytkan oleh Imām Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 2872, informasi dari CD *Hadīs| asy-Syarīf*.

[53]Muhyi ad-Dīn an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhaẓẓab,* hlm. 371.

lainnya. Sedangkan golongan *kedua* mewajibkan *ṭaharah* sebelum ṭawāf, karena mereka menjadikan *ṭaharah* sebagai syarat sahnya ṭawāf. Mereka menyatakan bahwa sejak zaman Nabi dan Khulafa ar-Rasyidīn para perempuan terhalangi ibadah hajinya karena ḥaiḍ, sehingga mereka bersuci kemudian mereka ṭawāf.[54]

Sejak dahulu permasalahan ini sudah menjadi diskusi para ulama, solusi apa yang tepat untuk dilakukan seorang perempuan jika dirinya ḥaiḍ, sedangkan ibadah hajinya tidak sempurna jika ṭawāf tidak terlaksana (ṭawāf ifāḍah), ada beberapa diskusi/pendapat ulama dalam membahas permasalahan ini, yaitu:

1. Perempuan ḥaiḍ tersebut harus menunggu di Makkah, sampai ia bersuci kemudian ṭawāf.
2. Perempuan ḥaiḍtersebut tetap tidak bisa melakukan ṭawāf ifaḍah, karena tidak bisa memenuhi syaratnya yaitu suci.
3. Apabila perempuan tersebut mengetahui dan paham kapan ia akan ḥaiḍ menurut kebiasaan, maka diperbolehkan mendahulukan ṭawāf ifaḍah karena dikhawatirkan ḥaiḍ.
4. Apabila perempuan tersebut mengetahui bahwa musim haji jatuh pada tanggal yang sama dengan datangnya hari-hari ḥaiḍ menurut kebiasaan, maka gugur kewajiban hajinya sampai ia *menapouse*.
5. Apabila perempun tersebut tidak mungkin melakukan ṭawāfkarena ḥaiḍ, sedangkan ia juga tidak bisa menunggu di Makkah, maka perempuan tersebut harus selalu mencoba setiap tahunnya pada musim haji sampai ia menemukan waktu suci untuk berṭawāf.
6. Perempuan tersebut harus menunggu di Makkah sampai tiba waktu suci kemudian ṭawāf, jika musim haji telah berakhir sedangkan ia masih dalam keadaan ḥaiḍ, maka ia harus terus mencoba pada musim haji berikutnya.
7. Perempuan tersebut wajib meminta kepada orang lain untuk menghajikan dirinya sebagai *badal* (pengganti).
8. Perempuan tersebut wajib melaksanakan manasik haji semampunya, apabila ia tidak bisa menyempurnakannya karena ḥaiḍ, maka gugur

[54]Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Mūqi'in 'an Rab al-'Ālamin*, III: 17-18.

kewajibannya untuk melakukan ṭawāf, seperti halnya gugur kewajiban bersuci dengan air bagi orang yang junub apabila tidak ditemukan air.[55]

Beberapa pendapat para ulama di atas, menggambarkan betapa permasalahan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ menjadi perhatian khusus para ulama, karena ṭawāf merupakan rukun haji dan tidak akan sempurna hajinya seseorang apabila tidak melakukan ṭawāf. Beberapa pendapat ulama di atas menjadi alternatif cara/hukum yang relevan bagi kaum perempuan ketika itu, tetapi apakah pendapat hukum tersebut masih bisa relevan dan mudah di laksanakan pada zaman sekarang?.

d. Menyentuh, Membawa Muṣḥaf dan Membaca al-Qur'an

Ulama mażhab sepakat dalam hal melarang perempuan ḥaiḍ menyentuh al-Qur'an, larangan tersebut bersandar pada firman Allah dalam surat al-Wāqi'ah ayat 79 yang berbunyi:

لاّ يمسّه الاّ المطهّرون.

dan juga berdasarkan hadis:

لقوله صلى الله عليه وسلّم لا يمسّ القرأن إلا طاهر.[56]

Ulama Syāfi'īyyah membolehkan jika dalam keadaan darurat, misalnya karena muṣḥaf tersebut dikhawatirkan tenggelam, terbakar, terkena najis atau jatuh pada tangan orang-orang kafir, maka orang ḥaiḍ wajib membawanya, seperti kebolehannya membawa kitab-kitab tafsīr, hadiṡ dan fiqih yang memuat kalimat lain lebih banyak dari pada al-Qur'an,

---

[55]*Ibid*, hlm. 18.

[56]Alī bin Abdullah ad-*Daruquṭnī*, *Sunan ad-Daruquṭnī*, *"Kitab at-Ṭaharah"* Bab fi Nahy Al-Mahdusi an-Nasa'i al-Qur'an, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), I: 93, Hadiṡ no. 431, H.R. Daruquṭnī dari bapaknya Salim r.a. Hadiṡ ini memiliki beberapa sanad lain seperti, hadiṡ dari an-Nasa'i dan Abū Daūd diriwayatkan dari Amr bin Hazm, hadiṡ ini dinilai matruk. Kemudian hadiṡ dari at-Ṭābari dan Baihāqi dari Ibnu Umar, validitas hadiṡ ini di dalamnya terdapat perbedaan ulama. Kemudian juga dari at-Ṭābari dari Uṡman bin 'Aṡ dan Hadiṡ dari 'Ali bin Abdul 'Azīz dari Tauban dan sanad-sanadnya dinilai ḍa'if. Lihat, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, I: 537.

akan tetapi apabila membawa muṣḥaf dengan sengaja hukumnya haram. Sedangkan ulama Hanafīyyah membolehkan memegang muṣḥaf dengan alas atau penutup yang memisahkan dengan al-Qur'an dan dimakruhkan memegang tanpa alas bahkan haram hukumnya apabila dilakukan berturut-turut. Mereka juga membolehkan memegang kitab-kitab tafsīr, hadiṡ atau fiqih dengan alas karena darurat, sedangkan makruh menyentuhnya tanpa alas, karena kitab-kitab tersebut memuat banyak ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan melihat ayat-ayat al-Qur'an tidak dimakruhkan, tetapi untuk menulisnya dimakruhkan.[57]

Larangan perempuan ḥaiḍ menyentuh muṣḥaf tersebut berlaku juga bagi orang yang berhadas kecil dan ber*ḥadaṡ* besar lainnya, karena menyentuh muṣḥaf wajib dengan berwuḍu. Tetapi menurut Wahbah, ulama sepakat secara Ijma' larangan tersebut berlaku hanya bagi orang yang ber*ḥadaṡ* besar, sedangkan bagi orang yang ber*ḥadaṡ* kecil tidak ada dalil yang *qat'ī* yang menjelaskan larangan tersebut, akan tetapi kebanyakan ulama melarangnya. Ibnu 'Abbās dan golongan Zaidiyyah membolehkan orang yang ber*ḥadaṡ* baik kecil maupun besar untuk memegang muṣḥaf.[58]

Sedangkan dalam hal membaca muṣḥaf ulama berbeda pendapat, yang dimaksud dengan membaca al-Qur'an adalah melafaẓkan bacaan sehingga bisa didengar minimal oleh dirinya sendiri, maka tatkala membaca dalam hati atau melihat muṣḥaf atau menggerakkan lidah saja tanpa terdengar suara sama sekali ditelinganya sendiri, hal itu bukan termasuk membaca maka tidak diharamkan.[59] Menurut maẓhab Mālikī bagi orang yang sedang ḥaiḍ dilarang membaca sesuatu ayat dari al-Qur'an, kecuali sebentar dengan maksud untuk memelihara (menjaga) dan menjadikannya sebagai dalil (bukti), pendapat ini hampir sama dengan Ḥanābilah. Kebolehan membaca al-Qur'an untuk memeliharanya tersebut tidak berlaku bagi orang yang junub, sebab orang yang junub sucinya dapat segera diperoleh dengan segera mandi, sedangkan perempuan yang ḥaiḍ, suci dan tidaknya tergantung pada masih atau tidaknya darah tersebut. Sehingga orang yang ḥaiḍ tidaklah sama dengan orang yang junub, maka ia boleh membaca al-

[57]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, I: 626.

[58]Asy-Syaukānī, *Nail al-Autār*, I: 205-207.

[59]Muḥammad Abd as-Salām asy-Sahin, *Hasyiyah Syaikh Ibrāhim al-Bajūri*, (ttp.: tnp., t.t), hlm. 152.

Qur'an. Sedangkan menurut Hanafīyyah tidak boleh membacanya kecuali kalau ia jadi guru mengaji al-Qur'an yang menyampaikannya kata perkata (*talqin*; mengajarnya).[60] Bahkan menurut mażhab Syāfi'ī satu huruf pun bagi orang yang ḥaiḍ tetap diharamkan membacanya tanpa terkecuali, kecuali hanya untuk berżikir (mengingat), seperti menyebutnya pada waktu makan.[61]

Adapun larangan tersebut berdasarkan juga pada hadiṡ:

عن علي رضي الله عنه: أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم, كان لا يحجبه عن القران شيء ليس الجنابة, رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وغيره.[62]

Menurut asy-Syaukānī pada hadiṡ ini, tidak dijumpai dalil yang menunjukkan keharaman membaca al-Qur'an bagi orang junub ataupun ḥaiḍ dan nifas. Karena maksudnya tiada lain bahwa Nabi Saw meninggalkan bacaan ayat-ayat al-Qur'an sewaktu beliau dalam keadaan *janabat*. Keterangan seperti ini tidak dapat dipakai sebagai alasan menyatakan makruhnya, apalagi untuk mengharamkannya.[63]

Sementara itu Bukhāri, Ṭabāri, Daud dan Ibnu Hazm berpendapat dibolehkannya membaca al-Qur'an bagi orang junub. Bukhāri berkata: "Menurut Ibrahim tidak ada halangannya perempuan ḥaiḍ membaca al-Qur'an, begitupun menurut Ibnu Abbās tidak apa-apa orang junub itu membaca al-Qur'an, Nabi Saw selalu berżikir kepada Allah pada setiap saat. Kemudian menurut Sayyid Sābiq, di dalam kitab *Ṣaḥīḥ* Bukhāri tidak satupun hadiṡ yang menyangkut soal ini, yakni melarang orang junub dan perempuan ḥaiḍ membaca al-Qur'an yang dapat diakui kebenarannya. Walaupun semua dalil yang ada itu dapat digunakan sebagai landasan bagi kalangan yang mengharamkan, tetapi sebagian besar di antaranya dapat ditakwilkan.[64]

---

[60]asy-Syarakhsi, *al-Mabsūṭ*, II: 152.
[61]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, I: 538.
[62]Imām at-Turmuz|i, *Sunan at-Turmuz|i*, informasi dari CD *Hadiṡ | asy-Syarīf*.
[63]Sayyid Sābiq, *Fiqih Sunnah*, terj. Mahyuddin Syaf, I: 144.
[64]*Ibid*.

Hadiṡ lain yang dipakai untuk legitimasi larangan membaca al-Qur'an, yaitu hadiṡ yang diriwayatkan dari Ibnu Mājah dan lainnya dari Ismā'il ibn 'Ayasȳ dari Musā dari Uqbah dari Nafi' dari Ibnu Umar, yang berbunyi:

لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرأن [65]

Menurut jumhur ulama, hadiṡ tersebut masuk dalam kategori *ḍai'f*, sebab hadiṡ-hadiṡ yang diriwayatkan oleh Ismā'il ibn Ayasȳ dari penduduk Hijaz adalah hadiṡ *ḍai'f*. Di samping itu tidak terdapat orang yang *ṡiqah* dalam meriwayatkan hadiṡ tersebut dari *Nafi'*. Jadi hadiṡtersebut tidak bisa dijadikan pegangan atau hujjah.[66]

Adapun hadiṡ lain dari 'Āisyah yang menceritakan Nabi membaca al-Qur'an di dekat 'Āisyah yang sedang ḥaiḍ. Hadiṡ tersebut sebagai berikut:

حدّثنا أبو نعيم الفضل بن دكين سمع زهيرا عن منصور بن صفيّة أن أمّه حدّثته أن عائشة حدّثتها أن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يتّكئ في حجري وأنا حائض ثمّ يقرأ القرأن.[67]

Menurut al-Bukhāri hadiṡ ini bertujuan untuk menunjukkan kebolehan membaca al-Qur'an di dekat tempat yang najis. Sebagian ulama berpendapat kalau orang yang ḥaiḍ boleh membawa uang yang di dalamnya terdapat sesuatu yang menyebutkan Allah, maka demikian halnya dengan al-Qur'an. Hal ini disandarkan pada hadiṡ Nabi yang artinya "*Orang yang beriman itu tidak najis*".[68]

---

[65]Kitab Sunan Ibnu Mājah nomor hadiṡ 588. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ al-Syarīf*.

[66]Syeikh Musṭafā al-'Ādawi, "*Hukum Wanita Ḥaiḍ Berżikir dan Membaca al-Qur'an*" dalam majalah *As-Sunnah* edisi 09/tahun V/ 1422H/2001 M, hlm. 63 dan juga lihat, Wahbah, *al-Fiqh*, I: 626.

[67]Kitab *Ṣaḥīḥ* Bukhāri nomor Hadiṡ 288. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

[68]Mustafā Muhammad Imarah, *Terjemahan Jawāhirul Bukhāri*, terj. Muḥammad Zuhri, (Indonesia: Dārul Ihya', 1993), hlm. 104.

Pernyatan tersebut didukung bukti sejarah yang tercantum dalam Ṣaḥīḥ Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim, bahwa Rasulullah mengirim surat kepada Kaisar Heraklius yang notabene kafir, padahal di dalam surat tersebut terdapat ayat al-Qur'an. Seandainya itu haram maka Nabi tidak akan menulisnya. Naskah surat tersebut adalah:

بسم الله الرّحمن الرحيم... إلى أن قال: ياأهل الكتاب تعالواإلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألانعبد إلاالله , ولا نشرك به شيئا ولايتّحذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله, فإن بولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون.(سورة ال عمران: 64)

Ibnu Hazm berkata: "Lihatlah betapa Rasulullah Saw telah mengirim surat yang memuat ayat tersebut kepada orang-orang Nasrani, sedangkan tentu yakin bahwa mereka akan menyentuhnya. Tetapi pendapat tersebut disanggah oleh jumhur bahwa ini hanya merupakan surat dan memang tidak ada halangannya buat menyentuh apa yang memuat ayat-ayat al-Qur'an tersebut, seperti surat-surat, kitab-kitab tafsīr, fiqih dan lain-lain, karena semua itu tidak disebut muṣḥaf dan tidak ada keterangan yang menyatakan haram menyentuhnya.[69]

e. Melewati atau masuk Masjid dan Berdiam Diri di Masjid (*I'tikaf*)

Semua ulama mażhab sepakat bahwa bagi orang junub begitu juga bagi orang yang ḥaiḍ dan nifas tidak boleh berdiam di masjid, hanya berbeda pendapat tentang boleh tidaknya kalau ia lewat di dalamnya, sebagaimana kalau ia masuk dari satu pintu ke pintu lainnya. Mażhab Hanafī dan M ālikī berpendapat tidak boleh kecuali karena sangat darurat (penting).[70] Sedangkan mażhab Syāfi'ī dan Ḥanābilah berpendapat boleh kalau hanya lewat, apabila tidak takut mengotori masjid, karena mengotori masjid dengan najis atau dengan sesuatu yang kotor adalah haram. Sedangkan berdiam diri di masjid tidak boleh. Ulama Ḥanābilah membolehkan bagi orang yang ḥaiḍ untuk berdiam diri di masjid hanya dengan berwudu apabila darahnya sudah tidak keluar, karena sudah tidak adanya lagi hal yang dilarang, yaitu takut mengotori masjid.[71]

[69]Sayyid Sābiq, *Fiqih Sunnah*, I: 143.
[70]M. Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Mażhab*, hlm. 31.
[71]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 627.

Para ulama menggunakan dalil pada ayat 43 surat an-Nisā':

يأيها الّذين أمنوا لا تقربوا الصّلوة وانتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون ولاجنبا الاّ عبري سبيل حتّى تغتسلوا.....إلخ

dan juga pada hadiṡ yang diriwayatkan dari Ibnu Mājah, sebagai berikut:

حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمّد بن يحيى قال حدّثنا ابن أبي غنّية عن أبي الخطّاب الهجريّ عن محدوج الذّهليّ عن جسرة قالت أخبرتني أمّ سلمة قالت دخل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم صرحة هذا المسجد فنادى بأعلى صوته إنّ المسجد لا يحلّ لجنب ولا لحائض.[72]

Adapun hadiṡ lain yakni:

Berkata kepada kami Musaddad, berkata kepada kami Abdul Wahīd ibn Ziyād dari Aflāt ibn Khalīfah berkata, bercerita kepada kami Jasrah binti Dajajah berkata, saya mendengar 'Āisyah r.a. berkata, "Suatu ketika Rasulullah Saw datang dan pintu-pintu (bagian depan) rumah-rumah sahabat terbuka menyambung dengan masjid, maka beliau berkata: Ubahlah pintu-pintu dari rumah-rumah itu ke sisi lain dari masjid, kemudian Nabi masuk (ke masjid dan rumah-rumah sahabat), sementara para sahabat belum berbuat sesuatu (untuk mengubah pintu-pintu mereka) dengan harapan akan turun keringanan (*rukhṣah*) kepada mereka. Kemudian Nabi keluar kepada mereka dan berkata: Ubahlah pintu-pintu dari rumah-rumah ini

[72]Abū Abdullah Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah al-Rabi' al-Qawaini, *Sunan Ibn Mājah*, (Semarang: Putra Semarang, t.t), juz. 1, hlm. 212. Setelah melakukan penelusuran melalui CD *Mausū'ah Hadis asy-Syarīf*, Bahwa dalam hadiṡ ini ditemukan dua rawi yang statusnya *Majhul* yaitu Mahduj az-Ẓuhailī dan Umar yang mempunyai *kunyah*nya yaitu Abī al-Khatīb pada tingkat rawi ke-III dan ke-IV. Sedangkan rawi lain menurut para kritikus hadiṡ termasuk dalam tingkatan yang tinggi. Oleh karena itu hadiṡ ini dapat dikategorikan sebagai hadiṡ *da'if*, karena ada rawi yang *majhul* (tidak adil).

ke sisi lain dari masjid, karena aku tidak menghalalkan masjid bagi orang yang ḥaiḍ dan junub". Abū Daūd berkata dia Fulait al-'Amirȳ.[73]

Ada hadiṡ-hadiṡ lain yang menceritakan bahwa Nabi Saw mengizinkan isterinya yang sedang ḥaiḍ masuk masjid. Di antaranya adalah:

Hadiṡ dari 'Āisyah r.a:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال لي رسول الله صلّى الله عليه وسلم, ناوليني الخمرة من المسجد. فقلت: إني حائض, فقال: إن حيضتك ليست في يدك. رواه الجماعة إلا البخاري.[74]

Dan hadiṡ dari Maimūnah r.a:

كان رسول الله صلّى الله عليه وسلم. يد خل على إحدانا وهى حائض فيضع رأسه في حجرها فيقرأ القران وهى حائض, ثم تقوم إحدانا بخسرته فتضعها في المسجد وهى حائض. (رواه أحمد والنسائ وله شواهد).[75]

f. Larangan Bersuci *(ṭaharah)*

Menurut ulama Syāfi'īyah dan Ḥanābilah perempuan ḥaiḍ diharamkan bersuci (*ṭaharah*) baik dengan cara berwuḍu, mandi ataupun tayammum. Karena ḥaiḍ itu sendiri seperti juga nifas membawa kewajiban untuk

---

[73]Abū Daūd Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistanī, *Sunan Abū Daūd*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), I: 97-98. Setelah melakukan penelusuran melalui CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*, bahwa dalam hadiṡ ini ditemukan rawi yang *majhul* yaitu Aflat ibn Khalifah, oleh karena itu hadiṡ ini termasuk hadiṡ *da'if*.

[74]Kitab Ṣaḥīḥ Muslim, nomor hadiṡ 450. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

[75]Kitab Musnad Ahmad, nomor hadiṡ 25582. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

melakukan *ṭaharah*, sesuatu yang mewajibkan *ṭaharah* mencegah sahnya *ṭaharah*, seperti keluarnya air kencing. Syarat sahnya *ṭaharah* dalam ḥaiḍ adalah terhentinya darah ḥaiḍ, jadi apabila perempuan ḥaiḍ itu melakukan *ṭaharah*, maka *ṭaharah*nya tidak sah. Tetapi boleh melakukan mandi junub sebelum ihram dan hendak masuk ke kota Makkah, karena mandi tersebut hukumnya sunnah.[76] Ada juga anggapan pada golongan masyarakat tertentu bahwa perempuan menstruasi dilarang mencuci rambut (karena takut terlepas dari kepala) dan dilarang memotong anggota badan, seperti rambut dan kuku. Karena ada sebuah keyakinan bahwa segala sesuatu yang terlepas dan terbuang dari anggota badan perempuan ḥaiḍ akan tetap menjadi *ḥadaṡ* dan di akhirat nanti akan mendapat tuntutan akan *ḥadaṡ* yang belum disucikan tersebut. Bahkan larangan tersebut diyakini sebagai ajaran agama. Perempuan menstruasi harus mengundurkan diri serta menjauhkan dari berbagai aktifitas dan harus tinggal di dalam rumah saja. Kepercayaan yang telah berakar ini disebabkan adanya keyakinan bahwa segala sesuatu yang dikerjakan akan menjadi sesutau yang tidak dikehendaki.[77]

2. Larangan dalam Aspek Munakahah

a. Larangan melakukan Hubungan Suami Isteri

Larangan ber*jima'* dengan perempuan ḥaiḍ, berdasarkan dalil ayat 222 dari surat al-Baqarah, yang berbunyi:

ويسئلونك عن المحيض, قل هواذى فاعتزلوا النّساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن, فاذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث امركم الله, انّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين.

Sebelum membahas lebih jauh mengenai pendapat ulama fiqih mengenai larangan tersebut, maka ada baiknya menjelaskan sedikit tentang perbedaan pendapat ulama tafsīr dalam menafsirkan ayat tersebut.

[76]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi,* I: 625.
[77]Zaituna Subhan, *Tafsīr Kebencian*, hlm 33-34.

Al-Maragi dalam penafsirannya dengan tegas menyatakan bahwa larangan menggauli isteri yang sedang ḥaiḍ itu yaitu dengan tidak melakukan *jima'*. Namun penafsiran tersebut tidak didukung dengan analisis yang jelas tentang makna dari lafaẓ *al-maḥīḍ* sendiri.[78]

Dalam tafsīr *al-Kasyīf* dijelaskan bahwa lafaẓ *al-maḥīḍ* merupakan tempat ḥaiḍ, namun harus menisbatkan kata *al-maḥīḍ* yang berarti tempat ke sesuatu hal atau keadaan yakni darah ḥaiḍ.[79] Dengan begitu jelas Muhammad Jawād tetap menyandarkan lafaẓ *al-maḥīḍ* pada darah ḥaiḍ, walaupun disisi lain Jawād menyatakan *al-maḥīḍ* adalah tempat ḥaiḍ.

Adapun Ibnu Kasir dalam kitabnya tafsīr *al-Qur'an al-'Azim* tidak secara khusus mengartikan lafaẓ *al-maḥīḍ*, tetapi secara umum dalam memaknai maksud dari kalimat *fa'tazil al-Nisā' fi al-maḥīḍ* yakni *farji'*.[80]

Pengarang tafsīr al-Manār menyatakan bahwa kata *al-maḥīḍ* adalah ḥaiḍ yakni darah yang keluar dari rahim perempuan dengan sifat yang khusus dan waktu yang tertentu, darah ḥaiḍ ini menunjukkan kesiapan perempuan untuk hamil. Namun pada penjabaran selanjutnya ditulis kalau lafaẓ *al-maḥīḍ* menunjukkan zaman dan tempatnya ḥaiḍ, tetapi tidak serta-merta keterangan ini menghapus pendapat yang pertama.[81]

Sedangkan menurut ar-Rāzī kata *al-maḥīḍ* dalam surat al-Baqarah ayat 222 yang *pertama* menunjukkan tentang ḥaiḍ itu sendiri, sedangkan lafaẓ *al-maḥīḍ* yang *kedua* mengartikan keterangan tempat, seperti *al-mabit*. Bila yang dimaksud Allah *al-maḥīḍ* yang kedua adalah darah ḥaiḍ maka firman Allah, "Hendaklah kamu menjauhi perempuan-perempuan di waktu ḥaiḍ", hal ini akan membawa implikasi bahwa sewaktu perempuan sedang mengalami ḥaiḍ dilarang untuk melakukan hubungan, walaupun itu hanya di bagian atas pusar dan di bawah lutut. Padahal di dalam hadiṡ jelas-jelas Nabi memperbolehkan bersenang-senang dengan isteri yang sedang ḥaiḍ dengan syarat hanya sebatas di atas pusar dan di bawah lutut.[82]

---

[78]Aḥmad Musṭafā al-Maragi, *Tafsīr al-Maragi*, juz 2, hlm. 159.

[79]Muḥammad Jawād Mugniyah, *Tafsīr al-Kasyīf*, juz 1, hlm. 336.

[80]Imām Abī al-Fada' al-Hafīd Ibn Kaṡīr al-Damasqi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, juz 1, hlm. 245.

[81]Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, hlm. 359.

[82]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 69.

Perbedaan penafsiran lafaẓ *al-maḥīḍ* akan berimplikasi pada perbedaan dalam menentukan hukum. Para ulama sepakat bahwa boleh melakukan senang-senang (*istimta'*) dengan isteri yang sedang ḥaiḍ sebatas di atas pusar dan dibawah dengkul. Namun belum ada kesepakatan kebolehan bersenang-senang di daerah di bawah pusar dan di atas dengkul.[83]

Sementara itu para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan lafaẓ *aża*. Pemberian makna pada lafaẓ ini akan memberikan pengaruh yang tidak sedikit pada perlakuan terhadap perempuan yang sedang ḥaiḍ. Muhammad Jawād Mugniyah mengartikan lafaẓ *aża* dengan segala sesuatu yang tidak baik atau buruk, ada unsur bahayanya karena ada kotoran dan najis.[84] Dengan begitu secara tidak langsung M. Jawād Mugniyah mengatakan bahwa darah ḥaiḍ itu adalah kotoran dan bahaya yang mengandung najis. Mufasir lain, Aḥmad Musṭafā al-Maragi, mengartikan *aża* dengan sesuatu yang membahayakan dan penyakit.[85] Jadi ḥaiḍ dalam pandangan al-Maragi adalah penyakit dan menimbulkan bahaya. Dalam tafsīr al-Manār, lafaẓ *aża* ditafsirkan dengan kotoran yang disebabkan oleh hal-hal lain.[86]

Menurut pendapat Aṭa', Qatadah dan al-Sid yang mengatakan *aża* dengan kotoran. Kata *aża* sendiri secara kebahasaannya berarti segala sesuatu yang dibenci atau tidak disukai. Jadi menurut pendapat mereka *'illah* atau sebab larangan untuk mendekati perempuan yang sedang ḥaiḍ karena *aża*. Namun bila *aża* yang menjadi penyebabnya dalam hukum Islam tidak ada kewajiban untuk menjauhi perempuan yang sedang *istiḥāḍah*, maka darah ḥaiḍ adalah alasan atau *'illah* ayat tersebut bukan karena *aża*. Tetapi menurut ar-Rāzī darah ḥaiḍ adalah darah kotor (rusak) yang berlebihan dan keluar karena sebab-sebab alamiah melalui saluran rahim. Bila darah itu tidak keluar atau tertahan maka akan menimbulkan penyakit bagi perempuan, maka darah itu akan keluar melalui vagina dan anus sehingga menjadi penyakit atau kotor.[87]

Jadi bisa dikatakan *aża* itu kotoran dan dapat pula dikatakan penyakit, namun dengan argumen yang tepat kedua pendapat tersebut bisa diterima.

---

[83]*Ibid.*, hlm. 73.
[84]Muhammad Jawād Mugniyah, *Tafsīr al-Kasyīf*, juz 1, hlm. 336.
[85]Aḥmad Musṭafā al-Maragi, *Tafsīr al-Maragi*, juz 2, hlm. 159.
[86]Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, juz 2, hlm. 359.
[87]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabir*, hlm. 69.

Dengan bigitu lafaẓ *ażа* yang dimaksud dalam al-Qur'an tidak mengalami penyelewengan.

Mengenai lafaẓ *yaṭhurna*, seorang mufasir abad klasik al-Farra', mengulas perbedaan bacaan yang terjadi di kalangan ulama terhadap *ya ṭhurna*. Kalau Abdullah menambahkan huruf "*ta*", menjadi *yataṭahharna*. Sedangkan para qori' sesudah Abdullah membacanya dengan *yaṭhurna*, *yaṭṭahharna* yang berarti terputusnya aliran darah perempuan yang ḥaiḍ. Bila dibaca *yataṭahharna* menunjukkan makna kewajiban bagi perempuan yang ḥaiḍ untuk mandi dengan air. Al-Farra' sendiri cenderung memilih membacanya *yaṭṭahharna*.[88]

Ar-Rāzī mengcover perbedaan bacaan yang timbul di kalangan ulama Ibn Kasir, Nafi', Abū Amru, Ibn Amir, Ya'qub al-Hadrami dan Abū Bakr membaca dengan *yathurna* yang mengandung arti berhentinya darah ḥaiḍ. Hamzah, al-Kasa'i, Hafaṣ dan Aṣim membaca *yaṭṭahharna* yang bila ditarik pada persoalan ḥaiḍ mengharuskan perempuan yang ḥaiḍ bersuci.[89] Perbedaan dalam pembacaan ini akan berimplikasi pada penetapan hukum kebolehan suami menggauli isterinya. Ayat *fa'tuhunna min haiṡu amarakum* diartikan oleh al-Farra' dengan keharusan mendatangi perempuan pada *farji*'nya dari sisi mana yang kamu kehendaki.[90] Pendapat ini juga diikuti oleh Ibn Abbās, Mujahid, Qatadah dan Ikrimah. Al-Aṣam dan al-Zujaj mengartikan "Datangilah perempuan itu pada sisi yang dihalalkan bagi kamu mendatanginya", maksudnya perempuan tersebut tidak dalam keadaan puasa, beri'tikaf dan berihram. Muḥammad ibn al-Hanafīyyah berpendapat bahwa "Datangilah perempuan dengan cara-cara yang halal dan bukan dengan maksiat". Sedangkan ar-Rāzī memihak pada yang pertama karena lebih dekat pengertiannya, sebab kata *hais\u* secara hakiki berarti tempat dan secara majazi memiliki arti lain.[91]

Walaupun terjadi perbedaan penafsiran pada ayat di atas, tetapi ulama fiqih tetap sepakat dalam hal larangan menyetubuhi atau melakukan

---

[88]Abū Zakariā Yahyā ibn Ziyad ibn Abdullah ibn Manzur al-Dailami, *Ma'an al-Qur'ān*, (ttp. : tnp., 1955), juz 1, hlm. 143. Lihat pula Imām Abī Bakar Ahmad bin H{usain bin Alī al-Baihāqi, *Ma'rifat al-Sunan al-Aṡar*, juz 1, hlm. 363.

[89]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 69.

[90]Abū Zakariā Yahyā, *Ma'an al-Qur'ān*, hlm. 143.

[91]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 75.

hubungan seks (*jima'*) dengan perempuan yang sedang ḥaiḍ. Tetapi perbedaan penafsiran di atas berimplikasi pada perbedaan pendapat dalam hal *istimta'* dan penentuan suci dari ḥaiḍ apakah dengan terputusnya darah atau dengan mandi. Jumhur ulama selain Ḥanābilah sepakat dalam hal melarang *istimta'* pada bagian antara pusar dan lutut tanpa menggunakan satir (penutup), karena *istimta'* akan mendorong untuk melakukan *jima'*. Berdasarkan riwayat dari Abū Daūd:

قوله صلّى الله عليه وسلم لعبد الله بن سعد حينما سأله: ما يحل لي من امرأتي, وهي حائض؟ قال:" لك ما فوق الإزار".[92]

Sedangkan menurut ulama Ḥanābilah boleh melakukan *istimta'* pada bagian di bawah pusar dan di atas lutut asalkan tidak sampai ber*jima'*, berdasarkan hadiṡ:

قوله صلّى الله عليه وسلم: " إصنعوا كلّ شيء إلا النكاح".[93]

Jadi bagi suami dan isteri yang sedang ḥaiḍ dihalalkan semuanya kecuali bersenggama, suami juga tidak dibenarkan memaksa isterinya yang sedang ḥaiḍ untuk bersetubuh. Menurut mażhab Hambali bila ada yang melanggar ketentuan ini maka ia dihukumi melakukan dosa kecil, untuk itu dia wajib membayar kafarat dengan mengeluarkan sedekah satu setengah dinar (seperti kafarat pada melakukan pelanggaran *waṭi'* pada saat ihram), dengan catatan kalau mampu, jika tidak, maka kewajiban tersebut gugur dan dia wajib bertaubat.[94]

Ulama dari golongan Hanafīyyah menyatakan suami dan isteri boleh melakukan hubungan seksual jika darah menstruasinya berhenti dan telah berlalu waktu satu salat yang sempurna misalnya ḍuhur sampai asar dan telah berlalu masa maksimal ḥaiḍnya (menurut kebiasaan), meskipun perempuan tersebut belum mandi. Menurut mażhab ini, perempuan yang darahnya berhenti kurang dari sepuluh hari, suaminya tidak boleh

[92]H.R. Abū Daūd dari Hazim bin Hakim dari pamannya Abdullah bin Sa'ad. *Nail al-Autār*, I: 277.

[93]H.R. al-Jama'ah kecuali al-Bukhāri. *Nail al-Autār* I: 276.

[94]Abdurraḥman al-Jaziri, *al-Fiqh 'alā Mażāhib al-'Arba'ah*, hlm. 123.

menggaulinya sebelum isterinya mandi, bila darah ḥaiḍ berhenti lebih dari sepuluh hari maka suami isteri tersebut boleh melakukan *jima'* tanpa harus mandi terlebih dahulu.

Sedangkan menurut ulama Syāfi'īyyah, Mālikīyyah dan Ḥanābilah tidak boleh menggauli isteri yang telah terhenti darah ḥaiḍnya sampai isteri tersebut mandi ataupun tayammum (apabila tidak ditemukan air). Bahkan ulama Mālikīyyah berpendapat boleh menggauli perempuan yang menstruasi asal darahnya berhenti, walaupun baru sebentar dengan catatan perempuan tersebut sudah mandi. Golongan ini juga menganggap bahwa perempuan yang menghentikan darah menstruasi dengan obat boleh disetubuhi, jadi jika ada orang yang dorongan libidonya kuat dia diperkenankan menghentikan darah menstruasinya sebelum melakukan hubungan seksual.[95]

Perbedaan pendapat dalam hal kebolehan menggauli isteri sesudah mandi ataupun sebelum mandi setelah darah ḥaiḍ itu tidak keluar, disebabkan ulama berbeda dalam menafsirkan ayat 222 surat al-Baqarah yang berbunyi:

ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن فاذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث امركم الله, انّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين.

Menurut ulama Syāfi'īyyah, Mālikīyyah dan Ḥanābilah syarat dari halalnya ber*jima'* adalah terputusnya darah ḥaiḍ dan mandi. Sesuai penjelasan ayat di atas, حتّى يطهرن diartikan terputusnya darah ḥaiḍdan فاذا تطهّرن diartikan dengan mandi. Sedangkan menurut ulama Hanafīyyah keharaman ber*jima'* disebabkan perempuan tersebut ḥaiḍ, sehingga apabila darahnya telah putus maka keharaman itu hilang. Menurut golongan ini penafsiran ayat *wa lātaqrabūhunna hatta yathurna* yang merupakan larangan mendekati perempuan yang sedang ḥaiḍ, dan tujuannya ayat tersebut adalah suci atau berhentinya darah, kalau darah sudah tidak keluar lagi maka larangan tersebut sudah tidak berlaku lagi. Penafsiran ini sesuai pembacaan pada huruf "*ta*" ringan pada ayat حتّى يطهرن, sedangkan apabila

[95]*Ibid.*, hlm. 124.

huruf "*ṭa*" itu dibaca dengan *tasydid* maka sifatnya hanya membasuh vagina dan berwudu, tetapi disunnahkan (lebih baik) mandi sebelum ber*jima'*.[96]

Ulama juga berbeda pandangan dengan maksud bersuci. Syāfi'ī dan jumhur ulama mengatakan bersuci sama artinya dengan mandi. Imām Aṭa' dan Tawis menganggap bersuci itu dengan mencuci vagina dan berwuḍu. Ulama lain ada yang berpendapat dengan mencuci vagina saja. Imām Sy āfi'ī memberi dua argumen dengan pilihannya tersebut: *pertama*, bahwa maksud dari ayat ini adalah hukum yang biasa bagi perempuan, maka bersuci disini harus seluruh anggota tubuhnya bukan sebagian saja; *kedua*, hukum bersuci diwajibkan secara khusus, karena ḥaiḍ lebih utama dari pada hukum bersuci yang ditetapkan karena *istiḥāḍah*. Menurut ar-Rāzī bila tidak terdapat air untuk bersuci maka tayamum dapat menggantikan kedudukan mandi dengan air.[97]

Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa yang harus dihindari dari perempuan yang menstrausi seluruh tubuhnya. Ini diriwayatkan oleh Ibnu Abbās dan Ubaidah al-Salmani dengan alasan dalam surat al-Baqarah ayat 222, Allah tidak mengkhususkan bagian-bagian yang harus dihindari, jadi wajib menjauhi seluruhnya.[98] Namun pendapat ini oleh jumhur ulama dinilai *syaż*.

b. Larangan Ṭalaq terhadap Perempuan Menstruasi

Para ulama memberikan syarat jika seorang suami akan menṭalāq isterinya, maka hendaknya seorang isteri dalam keadaan suci (tidak ḥaiḍ dan tidak pernah dicampuri pada masa sucinya itu antara dua ḥaiḍ). Apabila seorang isteri yang diṭalāq sedang ḥaiḍ, maka akan terjadi masa *'iddah* yang sangat panjang bagi isteri tersebut, karena masa ḥaiḍ ketika ia ṭalāq tidak dihitung dalam masa *'iddah*. Oleh sebab itu para ulama melarangnya untuk menghilangkan kesukaran bagi perempuan tersebut..[99]

---

[96]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 627-629.

[97]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 74.

[98]K.M. Ikhanudin (ed), *Panduan Pengajar Fiqih Perempuan di Pesantren*, (Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat, 2002), hlm. 21.

[99]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 631.

Dalam surat at-Ṭalaq ayat 1 yang berbunyi:

يايّها النّبيّ اذاطلّقتم النّساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ واحصوا العدّة واتّقوالله ربّكم

Pada ayat di atas yang dimaksud pada saat mereka menjelang masuk *'iddah*, menurut kesepakatan para ulama adalah masa suci, yaitu pada saat mereka dalam tidak ḥaiḍ dan tidak dicampuri menjelang diṭalāq. Apabila ṭalāq dijatuhkan pada perempuan dalam dua keadaan di atas ṭalāq tersebut dinamakan ṭalāq *bid'i* (*bid'ah*) dan hukumnya haram[100].

Larangan menṭalāq isteri yang sedang ḥaiḍ, berdasarkan hadiṡ yang artinya:

Imām Bukhāri r.a meriwayatkan dari Ismā'il bin Abdullah, dia berkata: "saya diberitahu oleh Mālik dari Nāfi' dari Abdullah bin Umar r.a, bahwa ia menṭalāq isterinya dalam keadaan ḥaiḍ pada masa Nabi Saw, lalu Rasullah Saw bersabda: "suruh dia supaya rujuk kembali kepada isterinya, lalu menunggu sampai suci, lalu ḥaiḍ, lalu suci. Kemudian setelah itu dia boleh mempertahankannya jika dia berkeinginan dan jika dia mau dia boleh men ṭalāqnya sebelum menggaulinya, hal ini adalah ketentuan Allah Swt".[101]

Ulama sepakat dalam melarang menceraikan isteri dalam keadaan tidak suci, atau dalam keadaan suci tetapi telah dicampuri terlebih dahulu. Tetapi mereka berbeda pendapat jika ṭalāq tersebut terlanjur terjadi, maż hab Sunni mengatakan bahwa larangan itu menunjukkan keharaman dan bukan fasad (ketidak-absahan) dan bahwasanya orang yang melakukan ṭal āq dengan tidak memenuhi syarat-syarat diatas, dinyatakan berdosa tetapi ṭalāqnya sendiri tetap sah. Sedangkan mażhab Syāfi'ī mengatakan bahwa, larangan tersebut mengandung arti *fasad* dan bukan pengharaman. Sebab, semata-mata mengucapkan lafaẓ ṭalāq sama sekali tidak diharamkan, sebab yang dimaksud disitu adalah ṭalāq pura-pura; sama dengan tidak

[100]*Ibid*.

[101]Diriwayatkan oleh Imām Bukhāri, Kitāb *at-Talāq*, (9/258. no. 5251, *Fath al-Bari*) Bab Iża Ṭuliqat Biżalik al-Ḥaiḍ Tu'tadd Bidalik at-Talāq. Hadiṡ no. 5252, 5253, 5258.

pernah mengucapkannya. Hal ini sama persis seperti larangan terhadap jual beli *khamr* dan babi. Sekadar mengucapkan jual beli *khamr* dan babi sama sekali tidak dilarang, bahkan tidak mengakibatkan perpindahan hak milik.[102] Menjatuhkan ṭalāq boleh dilakukan pada perempuan yang selesai masa ḥaiḍnya, walaupun perempuan tersebut belum mandi.[103]

[102]M. Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Mażhab*, hlm. 444-445.
[103]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, I: 631.

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

BAB 4

Analisis Terhadap Argumen Para Ulama Tentang Menstruasi dalam Fiqih

Sebelum membahas argumen para ulama tentang menstruasi dalam fiqih, ada baiknya jika penulis sedikit mengulas mengenai fiqih, fiqih mażhab dan perkembangannya.

Dalam al-Qur'an sangat ditekankan kehormatan, persamaan manusia dan kesetaraan gender. Prinsip-prinsip kesetaraan gender di dalam al-Qur'an antara lain mempersamakan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba Tuhan (*'abid*) dan sebagai wakil Tuhan di bumi (*Khalīfah Allah fi al-'arḍ*). Penjelasan al-Qur'an mengenai persamaan dan kesetaraan gender termuat dalam beberapa ayat, seperti Q.S. al-Baqarah (2): 228, an-Nisā' (4): 124, an-Naḥl (16): 97, al-Isrā' (17): 70 dan al-Hujurāt (49): 13. Penekanan itu diiringi dengan penegasan untuk menghapuskan penindasan dan kekerasan terhadap perempuan. Al-Qur'an setidak-tidaknya melarang enam bentuk kekerasan terhadap perempuan yang biasa terjadi di lingkungan masyarakat Arab, yaitu: membunuh bayi perempuan dengan menguburkannya hidup-hidup (Q.S. at-Takwir (81): 8-9, memukul (Q.S. an-Nisā' (4): 30, menceraikan isteri setelah tua (Q.S. al-Mujādalah (58): 2, mengusir dari rumah (Q.S. at-Ṭalāq (65): 1, membuat sengsara dan menderita (Q.S. at-Ṭalāq (65): 6, dan mempersulit kehidupan wanita (Q.S. al-Baqarah (2): 236.

Sebagai konsekuensi dari sebuah kitab suci yang diturunkan pada masyarakat yang sudah sarat dengan berbagai nilai dan norma yang

sudah mapan, maka proses penurunannya mengalami tahapan-tahapan sosiologis. Proses penurunan tersebut mempunyai tiga sifat. *Pertama*, turun secara berangsur-angsur (*at-tadrij fi al-tasyri'*), untuk mewujudkan sebuah gagasan ideal dan mengubah nilai-nilai yang sudah mapan, terkadang ayat-ayat diturunkan secara gradual, seperti kasus penghapusan minuman keras dan penghapusan riba yang sudah membudaya di dalam masyarakat. Hal yang sama terjadi dalam upaya meningkatkan martabat perempuan, yakni pemberian hak-hak secara bertahap. *Kedua*, Penyederhanaan beban (*taqlil al-taklīf*), yakni meminimalisir kewajiban dan memperbanyak kebolehan, misalnya dengan adanya konsep kemudahan (*rukhṣah*) dalam beragama. *Ketiga*, menghilangkan kesukaran (*'adam al-ḥaraj*), yakni dengan adanya konsep darurat (*al-ḍarurah*) dan kebutuhan (*al-ḥajāh*). Dengan demikian analisa secara cermat terhadap proses turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang dalam *'Ulūmul Qur'ān* dikenal dengan konsep *sabab nuzul* tidak bisa diabaikan dalam seluruh kajian dalam Islam.[1]

Dari gambaran di atas dapat dipahami bahwa al-Qur'an berupaya meruntuhkan paham-paham misoginis terhadap perempuan yang terjadi sebelum diturunkannya al-Qur'an, termasuk juga tentang *menstrual taboo*. Al-Qur'an berupaya mengikis tradisi mitos masyarakat sebelumnya yang memberikan beban berat terhadap perempuan. Seperti mitos tentang asal-usul darah ḥaiḍ dan mitos-mitos pandangan terhadap perempuan menstruasi yang diperlakukan seolah-olah tidak seperti manusia, karena selain di asingkan masih harus melakukan berbagai kegiatan ritual yang berat. Semangat al-Qur'an untuk mengikis mitos-mitos seputar perempuan, dengan diturunkannya ayat-ayat gender yang mengandung nilai-nilai universal seperti kehormatan, kesetaraan dan keadilan. Ayat-ayat gender turun secara sistematis di dalam suatu lingkup budaya yang sarat dengan ketimpangan peran gender. Dengan dipandu oleh pribadi seorang Nabi dan rasul, implementasi ayat-ayat gender dapat disosialisasikan dalam waktu yang relatif cepat. Nabi Muhammad masih sempat menyaksikan kaum perempuan menikmati beberapa kemerdekan yang tidak pernah dialami sebelumnya, seperti kemerdekaan menikmati ruang publik dan memperoleh hak pribadi. Hanya saja pada masa berikutnya seringkali

[1]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, hlm. 309.

ditemukan unsur budaya lokal lebih dominan di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Pemahaman hukum-hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an selama ini dijelaskan melalui fiqih. Padahal fiqih merupakan sebuah hasil dari proses *istimbāṭ hukum* melalui penafsiran secara sosial kultural terhadap *naṣ*, yang tentunya sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis bahkan politik pada waktu tertentu. Dalam sejarah intelektual Islam, syari'ah dibedakan dengan fiqih. Syari'ah adalah ajaran dasar yang bersifat universal dan permanen. Sedangkan fiqih adalah penafsiran kultural terhadap syari'ah yang dikembangkan oleh ulama-ulama fiqih semenjak abad kedua Hijriah.[2] Di antara para ulama fiqih tersebut adalah Imām Abū Hanifah, Imām Mālik, Imām Syāfī'ī dan Imām Ahmad ibn Hambal, Ibn H{azm yang juga dikenal dengan imām-imām mażhab. Mereka ini adalah ulama-ulama moderat pada zamannya. Mereka juga tidak pernah memproklamirkan karya-karyanya sebagai mażhab tertentu. Mereka tidak pernah membakukan pendapatnya sebagai mażhab abadi yang harus dipertahankan sepanjang zaman. Hanya kalangan penguasa tertentu terkadang memperjuangkan karya-karya imām tersebut untuk dianut di dalam masyarakat. Untuk alasan keseragaman dan kepastian hukum, kalangan penguasa menetapkan salah satu mażhab resmi pemerintah.

Para imām mażhab tersebut layak disebut sebagai *scholar* murni, walaupun antara satu dan lainnya terdapat perbedaan pendapat, para im ām mażhab ini berani menolak ajakan penguasa, demi mempertahankan orisinalitas pendapat mereka. Tetapi yang menarik untuk diperhatikan adalah tingkat kemoderatan pendapat para imām mażhab tersebut tidak terkait dengan kurun waktu kapan mereka hidup. Imām Abū Hanifah adalah yang paling tua, tetapi mempunyai pendapat yang paling moderat, Imām Aḥmad ibn Hambal paling muda, tetapi pendapatnya cenderung ketat. Seolah-olah dapat dikesankan bahwa makin dekat periode itu kepada zaman Nabi makin moderat pula pandangan ulama itu.

Walaupun para Imām mażhab tersebut dikenal sebagai ulama yang moderat, namun mereka terikat pada kondisi sosial budaya tempat mereka

[2]*Ibid*, hlm. 290.

hidup. Fiqih yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki, seperti di kawasan Timur Tengah pada waktu itu, sudah barang tentu akan melahirkan fiqih bercorak patriarkhi. Kitab-kitab fiqih yang telah dibukukan pada umumnya kumpulan-kumpulan fatwa atau catatan-catatan pelajaran seorang murid dari gurunya yang ditulis secara berkala sehingga menjadi sebuah kitab besar. Pendapat-pendapat yang dituangkan di dalam kitab-kitab mereka itulah dianggap paling adil dan sesuai dengan zamannya. Kemudian setelah melampaui kurun waktu tertentu, kitab-kitab fiqih yang ditulis oleh para ulama belakangan banyak merujuk kepada kitab-kitab klasik tersebut yang notabene pada umumnya lebih bersifat mengukuhkan suatu tradisi yang sudah ada (hanya mengikuti pendapat-pendapat imām mażhab), dari pada mendalami atau mengembangkan Islam, yaitu agama dari Allah yang hidup untuk manusia yang hidup, nyata dan bersejarah.

Keberadaan fiqih yang termuat dalam kitab-kitab pada dasarnya merupakan hasil pemahaman, penyimpulan dan interpretasi para fuqaha terhadap al-Qur'an dan hadiṡ sebagai respon dan tantangannya saat ini. Oleh karena sifatnya pemahaman, maka wajar apabila kemudian dalam konstruk fiqih terjadi banyak perbedaan di kalangan fuqaha selain masalah-masalah yang telah diketahui dari ajaran agama secara pasti (*al-umur al-ma'lumah min ad-dīn bi al-d}arurah*). Perbedaan tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya perbedaan tempat, kondisi sosial kultural, tantangan zaman dan latar belakang intelektual serta metodologi yang digunakan oleh seorang faqih. Dengan kata lain formulasi fiqih sangat erat kaitannya dengan sedikitnya dua hal yaitu metodologi (*manhaj al-ijtihad*) yang digunakan oleh seorang faqih dan konteks sosio-kultural yang mengitari kehidupannya (*ẓuruf al-ijtimā'iyyah wa as-saqāfiyyah*).[3]

Jika fiqih merupakan hasil pemahaman fuqaha dari suatu lingkungan kultural tertentu dan dalam suatu masa tertentu, maka fiqih tentu bersifat lokal pula, temporal dan sangat historis. Memang inilah yang membedakan fiqih dengan al-Qur'an yang diyakini bersifat universal dan transhistoris. Sementara itu, kitab-kitab fiqih yang ditulis oleh para ulama dahulu merupakan khazanah intelektual umat Islam yang patut dikaji dan

[3]Agus Moh. Najib, "Bias Gender dalam Kitab Fiqih", dalam *Gender dan Islam, Teks dan Konteks*, hlm. 165.

dikembangkan sesuai dengan tuntutan sosial dan tantangan zaman bukan untuk disakralkan dan diyakini tidak dapat berubah.

Tetapi apabila melihat prakteknya, fiqih dianggap sebagai sesuatu yang normatif dari agama, bahkan sebagai agama itu sendiri yang tidak bisa diubah, padahal fiqih sendiri merupakan sebuah hasil dari ijtihad yang sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis dan politik pada waktu tertentu. Apabila suatu produk hukum tersebut diterapkan pada kondisi, waktu dan tempat yang berlainan, maka produk fiqih sering dirasakan bias dan terjadi ketimpangan. Dengan fakta empiris-sosiologis demikian, yaitu dengan menganggap fiqih sebagai norma yang mapan dan tidak bisa diubah, oleh karena itu institusi keagamaan juga ikut andil dalam memberi legitimasi melalui ketentuan-ketentuan hukum yang dilahirkan untuk mendukung terbentuknya *image* superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan. Para ulama (fiqih) dalam menetapkan suatu ketetapan hukum mengacu pada kerangka metodologi fiqih yang dibangun oleh para Imām mażhab. Padahal dalam proses mengambil kesimpulan hukum (*istimbāṭ al-ahkām*), para ulama umumnya masih terbiasa menggunakan pola-pola pendekatan tekstual, normatif dan statis. Akibatnya ketetapan yang dihasilkan kurang menyentuh akar persoalan yang sebenarnya yang memungkinkan terjadinya bias gender dan ketidakadilan. Bahkan tidak jarang mereka melupakan esensi hukum itu sendiri yang mengemban amanat untuk mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai *maqāṣid at-tasyri'* (tujuan ditetapkannya hukum). Padahal kemaslahatan itu merupakan muara dan tujuan dari setiap ketetapan hukum, dari sinilah kemudian faktor (pemahaman) agama ikut terlibat dalam menghambat proses pembentukan hukum (fiqih) yang berkeadilan gender. Misalnya pada produk-produk hukum yang mengatur tentang relasi gender, masih adanya sikap misoginis para ulama, karena mereka masih menempatkan perempuan pada kelas nomor dua di bawah laki-laki. Begitu juga yang terjadi dalam hukum-hukum kewanitaan, seperti halnya masalah menstruasi. Tanpa mengurangi kehormatan pada ijtihad para ulama, hukum-hukum yang sudah ada perlu adanya pengkajian ulang. Hal ini dimaksudkan supaya peraturan yang meski dijalani perempuan tidak menimbulkan diskriminasi dan tentunya harus tetap sejalan dengan ideal moral al-Qur'an yang sangat menjunjung tinggi keadilan dan keselarasan.

Petunjuk al-Qur'an yang diberikan kepada manusia selalu relevan sepanjang masa.[4] Petunjuk tersebut berkaitan dengan seluruh aspek kehidupan, baik individu maupun sosial. Prinsip etik dan moral yang diperlukan manusia untuk mengantarkannya pada kehidupan yang baik telah tersedia dalam al-Qur'an.[5] Al-Qur'an tidak menspesifikasikan petunjuknya pada masalah-masalah yang hanya terkait dengan satu suku bangsa atau jenis kelamin tertentu, termasuk yang bersinggungan dengan perempuan. Masalah perempuan tidak bisa lepas dari bidikan al-Qur'an. Salah satunya yang diangkat dalam al-Qur'an adalah menstruasi atau dalam bahasa Arab disebut ḥaiḍ. Ini tentu memberi isyarat bahwa menstruasi sebagai keadaan yang rutin dialami oleh perempuan memiliki kedudukan penting. Dalam al-Qur'an kata ḥaiḍ disebutkan hanya empat kali dalam dua ayat, sekali dalam bentuk *fi'il muḍari/present and future* (*yahidh*) dan tiga kali dalam bentuk *isim maṣdar/gerund* (*al-maḥīḍ*), yakni dari ayat 222 surat al-Baqarah dan surat at-Ṭalaq (65): 4. Ayat 222 dan surat al-Baqarah erat kaitannnya dengan hubungan seksual suami isteri, sedangkan ayat 4 dari surat at-Ṭalaq berbicara mengenai ḥaiḍ yang berkaitan dengan *'iddah*. Penjelasan al-Qur'an tentang menstruasi terlepas dari konotasi teologis, tidak seperti agama-agama dan kepercayaan sebelumnya. Hal ini terbukti menstruasi dalam kedua surat tersebut, menerangkan tentang hal-hal yang terkait dengan masalah biologis yaitu tentang masalah reproduksi perempuan. Tetapi dalam fiqih persoalan menstruasi bukan hanya terkait dengan masalah kesehatan reproduksi perempuan saja, namun juga melingkupi ruang teologis, ada beberapa larangan yang harus dihindari oleh perempuan yang sedang ḥaiḍ dalam menjalankan ritual keagamaan seperti ṣalat, puasa dan haji. Di samping itu ada pula larangan bagi perempuan menstruasi untuk menyentuh, membaca dan menghafal al-Qur'an.

Persoalan menstruasi sangat mengundang banyak perhatian para ulama fiqih untuk membahasnya, karena para ulama berupaya mengentaskan dan menghapuskan mitos-mitos di seputar menstruasi yang ada sejak dulu.

---

[4]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 15

[5]Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 11

Tetapi apabila kita mau menilik jauh tentang hukum-hukumnya, sedikit banyak masih adanya sikap misoginis dalam memperlakukan perempuan menstruasi. Misalnya dari pembahasan mengenai persoalan asal-usul darah ḥaiḍ-sampai larangan-larangan yang dikhususkan bagi perempuan ḥaiḍ. Dari sinilah dirasakan pentingnya untuk mengulas dan meneliti lebih jauh mengenai aturan-aturan yang diterapkan bagi perempuan menstruasi yang selama ini ada dalam hukum-hukum yang dianggap baku oleh masyarakat.

A. Asal-usul Darah Ḥaiḍ

Tentang mitos asal-usul darah ḥaiḍ, ada sebuah keyakinan bahwa darah itu merupakan kutukan Tuhan kepada kaum hawa. Pada saat itu Hawa isteri Adam melakukan kemaksiatan dengan merayu Adam untuk melanggar perintah Allah untuk tidak memakan buah Huldi di dalam syurga, cerita tersebut sebagaimana diceritakan dalam Injil. Tetapi keyakinan tentang darah ḥaiḍ merupakan kutukan Tuhan tersebut, masih tetap ada dan mengakar di dalam alam bawah sadar masyarakat muslim. Hal ini terbukti pada sebagian ulama yang masih menjelaskan asal-usul darah ḥaiḍ di dalam beberapa kitab fiqih. Darah ḥaiḍ dianggap sebagai akibat ibu Hawa memakan buah pohon Khuldi di Syurga yang merupakan larangan Allah Swt, atas hasutan dan godaan dari iblis dimana tatkala Hawa memetik buah tersebut meneteslah getah dari pohonnya yang bersamaan dengan itu Allah Swt memberikan hukuman, sehingga meneteslah darah dari farji Hawa, kemudian peristiwa itu berlangsung terus pada anak cucu Adam.[6] Begitu juga dengan Ibnu Mas'ūd yang memberitahukan bahwa ḥaiḍ itu sebagai siksaan yang ditimpakan pada wanita Bani Isra'il setelah mereka iseng menunggu kaum pria (dalam konotasi negatif) di beberapa masjid, untuk bisa melihat pria (dambaannya). Sehingga sebagian ulama berkata bahwa ḥaiḍ itu pertama kali terjadi pada Bani Isra'il.[7]

[6]Lihat Zaid ad-Dīn bin Najm al-Hanafī, *Baḥr ar-Ra'iq*, cet. ke-3, (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1993), I: 230. Pemahaman asal-usul darah ḥaiḍ merupakan kutukan Tuhan, tidak jarang orang masih meyakininya pada zaman sekarang dan pemahaman ini masih banyak terdapat dalam buku-buku fiqih wanita seperti, Abdul Majid dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, hlm. 19-20. Thaifur Wafa, Tetes-tetes Darah Wanita, hlm16-17. Muhammad ABD. Qadir, *H}aid} dan Masalah-masalah Wanita Muslim*, hlm 15-16 dan lainnya.

[7]Abd ar-Raḥman M, Abdullah ar-Rifa'i, *Masā'il al-Ḥaiḍ wa an-Nifās wa al-Istiḥāḍah*

Padahal al-Qur'an mempunyai pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama, lalu keduanya terlibat dalam drama kosmis, Adam dan Hawa sama-sama bersalah yang menyebabkan keduanya jatuh ke bumi. Keduanya sama-sama mampu berpotensi meraih prestasi di bumi dan sama-sama berpotensi untuk mencapai riḍa Tuhan di dunia dan di akhirat. Semua ayat yang membicarakan Adam dan pasangannya (*zauj/pair*) selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*ḍamir muṡanna*), seperti kata *huma*, misalnya: keduanya memanfaatkan fasilitas syurga (Q.S. al-Baqarah(2): 35), mendapatkan kualitas godaan yang sama dari setan (Q.S. al-A'rāf (7): 20), sama-sama memakan buah terlarang dan menerima akibat terbuang ke bumi (Q.S. al-A'rāf (7): 22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (Q.S. al-A'rāf (7): 23). Setelah di bumi antara satu dengan lainnya saling melengkapi; mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka (Q.S. al-Baqarah(2): 187). Dengan demikian apabila ada pemahaman yang menyatakan bahwa menstruasi adalah kutukan ataupun hukuman dari Tuhan, disebabkan kesalahan Hawa merayu Adam untuk melanggar perintah Tuhan, maka pernyataan itu jelas salah besar karena dalam al-Qur'an keduanya sama-sama bersalah dan sama-sama berpotensi untuk mencapai riḍa Tuhan baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu al-Qur'an mempunyai konsep sendiri tentang ḥaiḍ, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah (2) ayat 222, yaitu ḥaiḍ dianggap sebagai sunatullah yang diberikan kepada wanita sebagai kodratnya yang menjadikan wanita tersebut menjadi makhluk yang sempurna, jadi ḥaiḍ jauh dari pengertian sebagai kutukan ataupun hukuman yang berasal dari kesalahan (apapun) yang dilakukan seorang wanita.

B. Ḥaiḍ adalah *Ḥadaṡ*

Dalam fiqih, ada anggapan bahwa perempuan yang sedang menstruasi dalam keadaan kotor (tidak suci), sehingga dilarang melakukan ritual

---

fi as-Sunnah an-Nabawī, (Kairo: Jami'ah al-Azhar Dirasat al-Islāmiyah wa al-'Arabiyah, 1999), hlm. 51-52.

keagamaan, karena ibadah keagamaan harus dilakukan oleh orang-orang yang suci/bersih. Adanya pandangan tersebut, karena para ulama fiqih memasukkan menstruasi dalam bab najis dan *ḥadaṡ*. Tetapi sebenarnya masih ada perdebatan ulama dalam memasukkan ḥaiḍ dalam bab fiqih, apakah termasuk kategori bab najis atau *ḥadaṡ*,[8] darah ḥaiḍ adalah najis sedangkan perempuan yang mengeluarkan darah ḥaiḍ adalah termasuk orang yang ber*ḥadaṡ*. Sebagaimana telah diketahui bahwa *ḥadaṡ* terbagi menjadi dua, yaitu *ḥadaṡ* kecil dan *ḥadaṡ* besar. *Ḥadaṡ* kecil ialah yang dihilangkan (disucikan) dengan wuḍu dan tayamum, sedangkan *ḥadaṡ* besar dapat disucikan dengan mandi. Adapun menstruasi dikategorikan sebagai *ḥadaṡ* besar, seperti halnya nifas dan junub (bersetubuh), bahkan ulama menganggapnya sebagai *ḥadaṡ* terbesar/terkuat dari pada *ḥadaṡ-ḥadaṡ* lainnya (*aglaḍu min al-ḥadaṡ*), hal ini terkesan bahwa ḥaiḍ merupakan keadaan yang paling tidak suci,[9] tetapi juga ada yang menyamakannya dengan junub, karena hal-hal yang dilarang bagi orang ḥaiḍ, sebagian besar sama dengan apa yang dilarang bagi orang junub[10] dan juga kesamaan dalam cara mensucikannya yaitu dengan mandi, sebagaimana ayat al-Qur'an menyebutkan:

وإن كنتم جنبا فاطهّروا.[11]

tetapi ada pendapat yang berbeda mengenai menstruasi ḥaiḍ yaitu pendapat dari mażhab Hanafī, mereka menyatakan ḥaiḍ bisa disamakan dengan *ḥadaṡ* kecil, sebab ḥaiḍ adalah suatu sifat yang telah ditetapkn syara' yang dimiliki oleh perempuan karena mengeluarkan darah, sehingga tidak boleh mengerjakan ritual ibadah yang membutuhkan kesucian untuk mengerjakannya.[12]

Mengenai anggapan ḥaiḍ adalah *ḥadaṡ*, ada baiknya dilakukan penelusuran dalam al-Qur'an mengenai kata ḥaiḍ itu sendiri. Ḥaiḍ dalam al-Qur'an dijelaskan dengan kata "aża", firman Allah surat al-Baqarah 2:222: "*Mereka bertanya kepada kamu tentang ḥaiḍ. Katakanlah ḥaiḍ itu adalah*

---

[8]Ibnu Hummām al-Hanafī, *Syarḥ Fatḥu al-Qadīr*, I: 160
[9]Ibnu Mas'ūd al-Kasanī al-Hanafī, *Badai' aṣ-Ṣanai'*, I: 67
[10]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adilatuhu*, I: 537.
[11]Q.S. Al-Māidah (5): 6.
[12]Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'alā al-Maz|āhib al-Arba'ah*, I: 115-116.

kotoran…". Terjemahan Departemen agama ini, kata *ażа* diartikan dengan kotoran. Ada juga ulama yang mengartikan lafaẓ *ażа* dengan segala sesuatu yang tidak baik (buruk), ada unsur bahayanya karena ada kotoran dan najis.[13] sedangkan kotoran adalah sesuatu yang menjijikan dan harus dijauhi, sedangkan ḥaiḍ merupakan pemberian dari Tuhan khusus kepada perempuan dan merupakan kodratnya. Tetapi ada juga ulama yang menganggap darah ḥaiḍ adalah darah rusak yang berlebihan dan keluar karena sebab-sebab alamiah melalui saluran rahim. Bila darah itu tidak keluar atau tertahan maka akan menimbulkan penyakit bagi perempuan tersebut, maka darah itu keluar melalui vagina dan anus sehingga menjadi penyakit dan kotor.[14] Perbedaan dalam pemberian makna lafaẓ *ażа* tersebut akan memberikan pengaruh yang tidak sedikit pada perlakuan terhadap perempuan yang sedang ḥaiḍ.

Sedangkan menstruasi secara klinis, merupakan suatu keadaan normal terjadinya dengan mengeluarkan darah, lendir dan sisa-sisa sel secara berkala dan secara fisiologis yang berasal dari *mukosa uterus* dan terjadi dengan interval kurang lebih mulai dari *menarche* sampai dengan *menopause*, kecuali pada masa hamil dan laktasi (menyusui).[15] Proses keluarnya darah menstruasi secara gampang dapat diterangkan sebagai berikut: Salah satu fungsi dari organ reproduksi pada perempuan adalah ovulasi (pembuahan). Kira-kira sebulan sekali sebuah sel telur atau ovum dari indung telur tumbuh menjadi matang, untuk kemudian lepas dan masuk ke dalam saluran telur yang terdekat serta meluncur menuju rahim. Sementara itu sebuah darah dan jaringan terbentuk di dalam rahim. Jika sel telur yang telah masak itu dibuahi oleh sperma atau sel jantan, maka sel telur itu akan memasuki rahim dan menempelkan diri ke lapisan darah dan jaringan yang sudah terbentuk tadi yang kaya akan gizi yang dibutuhkan untuk pembentukan seorang bayi. Jika sel telur tidak dibuahi, maka sel telur itu akan memasuki rahim dan akan terjadi *desintegrasi* atau tidak tumbuh (mati). Lapisan darah dan jaringan yang penuh gizi makanan bagi janin

---

[13]Muḥammad Jawād Mugniyah, *Tafsīr al-Kasyīf*, I: 336.
[14]*Ibid*
[15] Jack A. Pritchard, dkk, *Obstetri Williams*, hlm. 83.

itu tidak diperlukan, begitu juga sel telur yang mati karena tidak dibuahi tadi. Kedua-duanya terbuang keluar tubuh sebagai darah menstruasi.[16]

Dalam fiqih, ḥaiḍ di samping darahnya dianggap najis dan perempuan yang mengeluarkan darah itu dianggap ber*ḥadaṡ*, ulama mendefinisikan ḥ aiḍ yang secara umum diartikan dengan "darah yang secara normal (adat) keluar dari ujung rahim wanita yang tidak dalam keadaan sakit dan tidak disebabkan melahirkan dalam waktu tertentu".[17] Para ulama membedakan ḥaiḍ dengan *istiḥāḍah*, karena *istiḥāḍah* dikategorikan sebagai *ḥadaṡ* kecil, sehingga cara mensucikannya hanya cukup dengan cara berwudu.[18] Mereka mendefinisikan *istiḥāḍah* dengan *"darah penyakit yang keluar dari pangkal mulut rahim atau berasal dari bagian terendah dari rahim yang waktu keluarnya tidak dapat ditentukan"*,[19] para ulama membedakan ḥaiḍ dan *istiḥāḍah* dari beberapa segi, yaitu dari tempat keluarnya darah tersebut, ḥaiḍ dalam keadaan sehat, sedangkan *istiḥāḍah* dalam keadaan sakit dan juga ḥaiḍ dianggap sebagai *ḥadaṡ* besar sedangkan istiḥāḍah dianggap *ḥadaṡ* kecil, padahal kedua darah itu sama-sama bersifat najis dan keluar dari salah satu ke dua jalan (qubul dan dubur).

Ada pendapat lain yang menarik untuk diperhatikan, menurut Al-'allamah al-Ḥilli dalam bukunya *"al-Taẓkirah"* beliau termasuk kalangan Im āmiyyah menjelaskan, bahwa darah ḥaiḍ itu kalau sakit dapat membatalkan wuḍu tetapi kalau tidak sakit maka tidak dapat membatalkan wuḍu.[20] Hal menarik lainnya juga terdapat dalam aturan dalam berpuasa, apabila seorang wanita ḥaiḍ pada waktu tertentu, kemudian pada suatu hari darahnya terputus (selesai masa ḥaiḍnya), maka larangan puasa bagi perempuan tersebut hilang dan perempuan tersebut boleh melakukan puasa walaupun sebelum mandi. Jadi dapat disimpulkan perempuan yang telah selesai masa ḥaiḍnya dapat melakukan puasa sebelum mandi, karena larangan puasa bagi perempuan ḥaiḍ adalah dikarenakan ḥaiḍnya dan bukan dikarenakan *ḥadaṡ*nya, sebagaimana halnya junub.[21]

---

[16]Arcole Margatan, *Apa Yang Harus Anda Katakan Pada Putera-Puteri Anda Tentang Menstruasi*, hlm. 17.

[17]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 610

[18]*Ibid*, I: 420

[19]*Ibid*, I: 633

[20]Muḥammad Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Maẓhab*, hlm 34

[21]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 631

Adanya klaim bahwa ḥaiḍ adalah *ḥadaṡ* besar dan menyamakannya dengan junub, penulis belum menemukan alasan dari adanya anggapan tersebut, padahal ḥaiḍ adalah merupakan kodrat perempuan yang diberikan oleh Allah Swt. Ḥaiḍ juga merupakan tanda sehatnya seorang perempuan, sedangkan *istiḥāḍah* dianggap sebagai *ḥadaṡ* kecil, padahal ḥaiḍ dan *istiḥāḍah* sama-sama mengeluarkan darah yang najis. Sebenarnya para ulama juga berbeda pendapat mengenai tata cara bersuci perempuan dari haidnya. Ada beberapa pendapat bahwa perempuan ḥaiḍ cukup hanya dengan membasuh tempat keluarnya darah ḥaiḍ kemudian berwuḍu, maka perempuan tersebut dianggap sah melaksanakan ritual-ritual yang dilarang pada saat ia ḥaiḍ. Apabila *ḥadaṡ* ḥaiḍ bisa dihilangkan dengan cara berwuḍu, maka bukan hal yang tidak mungkin jika ḥaiḍ bisa dikatakan sebagai *ḥadaṡ* kecil. Oleh karena itu menarik untuk diperhatikan adanya pendapat para ulama di bawah ini:

Seperti pendapat dari Imām Aṭa' dan Tawis terhadap pemaknaan lafaẓ *yaṭhurna* pada ayat 222 dari surat al-Baqarah, makna bersuci diartikan sama dengan *al-gaslu* yaitu membasuh tempat keluarnya darah haid dan berwuḍu.[22] Begitu juga dengan Imām Abū Hanifah berpendapat tidak harus mandi tapi cukup membersihkan tempat keluarnya darah ḥaiḍ, perempuan ḥaiḍ tersebut juga tidak perlu menunggu tujuh hari, sekalipun kurang dari tujuh hari kalau sudah merasa bersih sudah dapat melakukan ibadah secara rutin, hal ini sesuai dengan pendapat mażhab Hanafi yang menyamakan ḥaiḍ dengan *hadas* kecil. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Auza'ī dan Ibn Hazm.[23] Kemudian adanya pendapat dari Imām Abū Hanīfah (beserta Para Sahabatnya) dan Imām Aḥmad mengenai ḥaiḍ adalah bukan penghalang dari ṭawāf.[24] Juga adanya seruan bagi perempuan ḥaiḍ untuk berwuḍu kemudian duduk untuk berżikir dan bertasbih kepada Allah pada waktu ṣalat.[25] Kebolehan bagi perempuan ḥaiḍ untuk memegang muṣḥaf menurut Ibnu 'Abbās dan golongan Zaidiyyah.[26] Imām Mālik[27] dan Ibnu

[22]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 74.
[23]Abdurraḥman al-Jaziri, *al-Fiqh 'alā Mażāhib al-'Arba'ah*, hlm. 124
[24]Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Mūqi'in*, III: 17.
[25]Muhyi ad-Dīn an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhażżab*, II: 369
[26]Asy-Syaukānī, *Nail al-Autār*, I: 205-207
[27]Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭa'*, cet ke-2, I: 200

Ḥazm[28] juga membolehkan perempuan ḥaiḍ untuk membaca dan menghafal al-Qur'an. Penjelasan ini menunjukkan bahwa ritual ibadah yang dilarang bagi perempuan yang sedang ḥaiḍ, sebenarnya bisa dilakukan dengan cara berwuḍu sebelumnya. Dari adanya pendapat-pendapat tersebut, maka jelas bahwa para ulama juga masih berbeda pendapat mengenai darah ḥaiḍ itu sendiri, tidak semua ritual keagamaan dilarang bagi perempuan ḥaiḍ, karena menganggap perempuan ḥaiḍ adalah sebagai orang yang kotor dan tidak pantas melakukan ibadah tertentu sebelum ia bersuci (mandi besar).

C. Mandi Besar

Ḥaiḍ dianggap sebagai *ḥadaṡ* besar dan cara penyuciannya dengan mandi, adapun masalah mandi dalam fiqih disebut dengan *al-gaslu* yaitu salah satu cara dari *ṭaharah* (bersuci). *Ṭaharah* menurut bahasa berarti bersih, secara hakikat, *ṭaharah* ada empat, yaitu: 1). Membersihkan bagian luar dari *ḥadaṡ*, kotoran dan sebagainya. 2). Membersihkan anggota tubuh manusia dari perbuatan yang merugikan. 3). Membersihkan jiwa dari perbuatan yang hina dan akhlak tercela. 4). Kesucian para Nabi adalah pembersihan batin dari selain Allah.[29] Sedangkan menurut istilah fuqaha *ṭaharah* adalah membersihkan *ḥadaṡ* atau menghilangkan najis, yaitu najis jasmani seperti darah, kencing, tinja dan lainnya. *Ḥadaṡ* secara maknawi berlaku bagi manusia, mereka yang terkena *ḥadaṡ* terlarang untuk melakukan ṣalat, dan untuk mensucikannya mereka wajib wuḍu, mandi atau tayammum. Adapun macam-macam *ṭaharah* ada dua yaitu, 1). *Ṭaharah* dari *ḥadaṡ* maknawi itu tidak sempurna kecuali dengan niat takwa dan taat kepada Allah Swt. 2). *Ṭaharah* dari najis pada tangan, pakaian yang menempel kesempurnaannya bukanlah pada niat, misalnya kain terkena najis terbang terkena angin, kemudian jatuh ke dalam air yang banyak, maka kain itu dengan sendirinya menjadi suci.[30] Fiqih telah mengatur sedemikian rupa tentang masalah *ṭaharah*, karena *ṭaharah* adalah syarat sahnya suatu ibadah. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika dikatakan, tidak ada satu agama pun yang betul-betul memperhatikan *ṭaharah* seperti agama Islam.

[28]Ibn Hazm, *al-Muḥalla*, cet ke-4, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), I: 77.

[29]Ibrahim M. al-Jamal, *Fiqih Muslimah* (*Ibadat-Muamalah*), terj. Zaid Husein al-Hamid, (Jakarta: Pustaka Amani, 1994), hlm. 11-12.

[30]M. Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Mażhab*, hlm 30

Ulama berbeda pandangan tentang maksud bersuci dari ḥaiḍ dalam surat al-Baqarah ayat 222 yang melarang mendekati wanita ḥaiḍ sehingga ia suci, ayat tersebut yang berbunyi;

ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن فاذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث امركم الله, انّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين .....

Imām asy-Syāfī'i dan jumhur ulama mengatakan bersuci sama artinya dengan mandi. Imām Aṭa' dan Ṭawis menganggap bersuci itu dengan mencuci vagina dan berwuḍu. Ulama lain ada yang berpendapat dengan mencuci vagina saja. Imām Syāfī'i memberi dua argumen dengan pilihannya tersebut: *pertama*, bahwa maksud dari ayat ini adalah hukum yang biasa bagi perempuan, maka bersuci disini harus seluruh anggota tubuhnya bukan sebagian saja; *kedua*, hukum bersuci diwajibkan secara khusus, karena ḥaiḍ lebih utama dari pada hukum bersuci yang ditetapkan karena *istiḥāḍah*. Menurut ar-Rāzī bila tidak terdapat air untuk bersuci maka tayamum dapat menggantikan kedudukan mandi dengan air.[31]

Kata *ṭaharah* termasuk kata yang sering muncul dalam kitab-kitab suci terdahulu, seperti dalam kitab Taurat sering dihubungkan dengan *mikveh/ family purity*,[32] yaitu melakukan mandi secara ritual dengan air yang telah diberkahi, biasanya pada petang hari, yaitu hari ke tujuh masa menstruasi. Dalam ajaran agama Yahudi, seseorang yang sedang berada dalam status *niddah* tidak dibenarkan melakukan kontak dengan masyarakat luas

[31]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 627-629.

[32]*Mikveh* atau biasa juga disebut dengan *taharah* (*family purity*) yaitu melakukan mandi secara ritual dengan air yang telah diberkahi, biasanya pada petang hari ketujuh masa menstruasi. *Mikveh* itu sendiri mempunyai tempat dan bangunan khusus yang terpisah dengan tempat-tempat ramai. Ukuran luasnya sekitar 5 X 8 kaki dan dalamnya sekitarnya 3 sampai 4 kaki, airnya mesti berisi tidak kurang 40 *seah* (200 galon). Semua angka-angka tersebut mempunyai makna-makna mistik. Sebelum mandi di kolam sakral tersebut, yang bersangkutan terlebih dahulu melakukan meditasi beberapa waktu lamanya. Kemudian perlahan-lahan mengambil pakaian mandi (semacam jubah khusus). Suasana dalam bangunan ini dirancang khusus agar terkesan sakral, karena air yang ada di dalam bak itu dianggap sebagai simbol air dari surga yang mempunyai khasiat tertentu. Di sanalah perempuan melakukan mandi dengan membasahi seluruh tubuhnya dengan air. Nasarudin Umar dkk, *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 45.

sebagaimana biasanya, terlebih tidak diperbolehkan melakukan ṣalat, karena orang tersebut dianggap kotor. Nanti dianggap bersih bila mereka telah melakukan upacara pembersihan dengan cara mencemplungkan diri ke dalam air sakral yang disebut dengan *mikveh*. Perempuan yang sudah melakukan *mikveh* dapat melakukan kontak dengan suami dan keluarganya. Dalam tradisi agama Yahudi, setiap bulan pada setiap keluarga melakukan upacara *mikveh*, sehingga muncul istilah dalam tradisi masyarakat Yahudi:

"*Mikveh* adalah bagaikan bulan madu setiap bulan" (*Mikveh is like a honeymoon every month*), karena suami isteri dan anak-anak dapat berkumpul kembali dalam suasana keakraban. Akan tetapi begitu isteri sedang menstruasi suasana seperti tadi menjadi buyar, karena sang isteri harus menjalani masa ḥaiḍ di tempat yang terpisah dengan keluarganya.

Setiap perempuan yang baru menjalani menstruasi harus membersihkan diri dengan *mikveh*. Menstruasi adalah lambang kematian (*mortality*), karena ketika perempuan ḥaiḍ indung telur dan lapisan uterus yang sangat penting artinya, kemudian luruh. Pensucian diri sesudah menstruasi lewat *mikveh* sangat penting karena seusai menstruasi terdapat potensi kehidupan (*fertility*).[33] Tujuh hari dalam siklus menstruasi mempunyai makna mistik dalam tradisi agama Yahudi, yaitu tujuh hari penciptaan bumi. Pada hari ke tujuh Tuhan menciptakan Sabbath (*the Sabbah*), yaitu unsur transendensi fisik bumi, di mana alam ini tidak komplek tanpa unsur tersebut. Jadi angka tujuh menyimbolkan penyatuan antara unsur fisik dan unsur spiritual dalam alam semesta ini.[34]

Makna *ṭaharah/mikveh* tersebut mempunyai kemiripan fungsi dalam Islam, yaitu melakukan pembersihan diri. Tetapi dalam Islam tidak dikenal adanya upacara ritual secara khusus seperti dalam agama Yahudi dan kepercayan-kepercayaan lainnya. Jumhur ulama berpendapat bahwa sesudah hari ketujuh[35] perempuan ḥaiḍ tersebut sudah dianggap bersih setelah mandi, kecuali Imām Abū Hanifah berpendapat tidak harus mandi tapi cukup membersihkan tempat keluarnya darah ḥaiḍ dan juga tidak

---

[33]*Ibid*, hlm. 38.

[34]*Ibid*, hlm. 39.

[35]Angka tujuh di sini semata-mata berdasarkan kepada kebiasaan perempuan pada umumnya, mereka menjalani masa ḥaiḍ tujuh hari, tidak ada hubungannya sama sekali dengan angka tujuh seperti yang dianut dalam agama Yahudi. Hal ini bisa

perlu menunggu tujuh hari, sekalipun kurang dari tujuh hari kalau sudah merasa bersih sudah dapat melakukan ibadah secara rutin, pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Auza'ī dan Ibn Hazm.[36]

Hal yang menarik untuk diperhatikan di sini adalah pendapat mażhab Hanafīyyah yaitu membolehkan berhubungan seksual dengan perempuan yang telah suci (berhenti darah ḥaiḍnya) sebelum perempuan tersebut mandi. Karena mereka beralasan ayat 222 dari surat al-Baqarah menjelaskan keharaman berhubungan seksual dengan perempuan ḥaiḍ karena darah ḥaiḍnya itu sendiri, karena darah ḥaiḍ merupakan darah yang mengundang penyakit dan juga tujuan dari keharaman tersebut hanya sampai kepada suci (terputusnya ḥaiḍ). Apabila darah ḥaiḍ tersebut sudah tidak ada maka keharaman tersebut hilang dengan sendirinya, tetapi perempuan tersebut disunnahkan mandi.[37] Kemudian pendapat Imām Aṭa' dan Ṭawis menganggap bersuci dari ḥaiḍ itu dengan mencuci vagina dan berwuḍu. Ulama lain ada yang berpendapat dengan mencuci vagina saja. Kedudukan mandi hanya sebatas *mustaḥib* (disenangi) tidak sebagai sebuah kewajiban. Apabila mengingat kedudukan *ṭaharah* sebagai syarat sahnya ibadah, maka syarat sah dari *ṭaharah* adalah dengan adanya niat takwa dan taat kepada Allah Swt. Karena Ibadah adalah suatu komunikasi yang dilakukan antara seorang hamba (mahluk) dengan khaliqnya (Allah), maka sudah sepantasnya lah seorang hamba yang akan menghadap Allah melakukan penyucian diri baik secara jasmani maupun rohani, karena Allah adalah zat yang Maha Agung dan Maha Suci.

Sebenarnya dalam Islam, penyucian atau upacara pembersihan itu tidak dibedakan menurut jenis kelaminnya. Adanya kewajiban mandi setelah berhubungan seks (*janabah*) baik bagi laki-laki maupun perempuan, apabila dilihat dari segi kesehatan, maka mandi akan membuat badan semakin sehat. Dalam berhubungan seksual, baik laki-laki dan perempuan mengalami rangsangan kuat yang dapat berpengaruh pada kinerja otak dan badan secara fisik mengalami kelelahan disebabkan banyaknya tenaga

---

dilihat dalam diskursus empat mażhab; Imām Abū Hanifah, Imām Mālik, Imām Syā fī'i dan Imām Aḥmad bin Hambal. sama sekali tidak pernah ada yang menyinggung hubungan antara angka tujuh hari dengan perilaku makrokosmos.

[36]Abdurraḥman al-Jazirī, *al-Fiqh 'ala Mażāhib al-'Arba'ah*, hlm. 124

[37]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 629

yang dikeluarkan. Di sinilah fungsi mandi mempunyai kedudukan penting untuk memulihkan kembali tenaga dan kesegaran jasmani.[38] Sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Anfāl (8): 11 yang berbunyi:

اذ يغشيكم النّعاس أمنة مّنه وينزّل عليكم مّن السّماء ماء لّيطهّركم به ويذهب عنكم رجزالشّيطن وليربط على قلوبكم ويثبّت به الاقدام.

Begitu juga dengan ḥaiḍ, ḥaiḍ sebagai kondisi normal yang rutin dialami oleh perempuan, walaupun kondisi perempuan tidak bisa disamaratakan dalam menerima kondisi tersebut, ada yang tetap segar bugar tetapi ada juga merasakan lemas kondisinya dari pada tidak dalam keadaan ḥai ḍ. Ilmu pengetahuan pun menjelaskan bahwa apabila kondisi perempuan ḥaiḍ lebih lemah karena disebabkan oleh retensi sodium dan penipisan potassium. Rasa sakit, lemas dan malas yang terjadi dalam pra menstruasi mungkin disebabkan oleh turunnya tingkat gula darah atau *hypoglycaemia* yang spontan.[39] Riset biokimia yang dilakukan para ahli membuktikan bahwa sindrom menstruasi itu berkaitan dengan menurunnya tingkat hormon progesteron sebelum menstruasi.[40] Jadi manfaat mandi dalam ḥaiḍ sebagaimana diserukan oleh para ulama sesuai dengan yang dijelaskan dalam al-Qur'an, yaitu untuk menjaga kesehatan juga untuk memulihkan keadaan yang lemah di saat ḥaiḍ menjadi normal (segar dan sehat) kembali.

Dari gambaran tersebut di atas, dapat dipahami bahwa ajaran Islam mengenai *ṭaharah* dengan cara mandi bagi perempuan yang ḥaiḍ, bukan karena ḥaiḍ adalah sesuatu yang kotor, menjijikkan dan hina, dan sifat kotornya hanya bisa hilang dengan melakukan ritual pensucian seperti masyarakat Yahudi yang disebut dengan *mikveh*. Tetapi semata-mata karena *ṭaharah* yang dilakukan sebelum beribadah merupakan bentuk pengagungan, ketaatan atau *ta'abud* kepada Dzat Yang Maha Suci, sedangkan *ṭaharah* yang dilakukan berhubungan seksual hanya untuk memulihkan kesegaran dan menambah tenaga dan stamina.

---

[38]Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Biologis*, hlm. 83
[39]Katharina Dolton, *The Menstrual*, hlm. 70
[40]Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Biologis Umat Manusia*, hlm. 80

D. Pra Menstruasi Sindrom (PMS)

Persoalan lain yang terkait dengan menstruasi adalah permasalahan pra menstruasi sindrom (PMS) atau *Disminorhea*. Ada sebuah anggapan bahwa perempuan, karena dia mengalami menstruasi maka perempuan selalu menjadi lemah (*inferior*) dari pada laki-laki (*superior*). Adakalanya perempuan bisa menerima keadaan menstruasi sebagai sebuah kondisi biasa dan tidak menjadikannya sebagai beban, karena memang begitulah kodrat wanita yang harus diterima dengan keyakinan bahwa segala ketentuan Allah pasti ada hikmahnya. Namun terkadang menstruasi yang dialami oleh sebagian wanita diiringi dengan keadaan tertentu yang diderita ketika ḥaiḍ, seperti rasa nyeri dan lemas yang terjadi pada awal-awal pendarahan, tetapi keadaan ini terjadi disebabkan oleh proses alamiah, yaitu menurunnya tingkat hormon progesteron sebelum menstruasi, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Tetapi keadaan ini akan menjadi normal kembali dengan berjalannya proses peluruhan darah menstruasi sampai tuntas, dan perempuan tersebut akan kembali menjadi sehat.

Dalam banyak hal menstruasi yang dialami dinilai sebagai suatu penyakit yang datang sebulan sekali, yang mengganggu berbagai aktifitas pada saat menstruasi terjadi. Setiap wanita diajarkan untuk menerima sifat pasif dan tidak sebebas seperti hari-hari biasanya, sehingga proses ini digambarkan sebagai suatu periode abnormal. PMS dihubungkan dengan aspek psikologis sehingga dijadikan alasan untuk memarjinalkan perempuan, karena seringkali perempuan dianggap makhluk ciptaan Allah yang paling lemah, karena dia mengalami menstruasi.[41] Bahkan ada pernyataan yang menyebutkan bahwa perempaun mengalami menstruasi akan menjadi makhluk nomor dua seperti halnya hewan, karena makhluk yang mengalami mentruasi hanyalah perempuan dan hewan saja.[42] Padahal menstruasi tidak lain merupakan tanda dari kesehatan telur dan uterus yang berlanjut dan tanda dari lancarnya fungsi hormon seks, dan keadaan menstruasi inilah yang menjadikan perempuan semakin sehat, karena apabila darah tersebut tidak keluar maka akan menjadi penyakit.

[41]Ibnu Mas'ūd al-Kasanī al-Hanafī, *Badai' as-Sanaī'*, I: 67

[42]Abī Zakariā Muhyi ad-Dīn Ibn Syarīf an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhażż ab*, II: 364

Dalam berbagai proses sosial sifat positif menstruasi yang terkait dengan kesehatan tubuh, justru telah diberi makna sebaliknya, yakni sebagai suatu penyakit kaum perempuan, karena dinilai mengganggu kesehatan bahkan memiliki implikasi yang luas dalam berbagai konstruksi sosial selanjutnya. Seorang wanita yang mengalami menstruasi telah dilihat, misalnya sebagai seorang yang terganggu secara fisik dan psikis yang kemudian berpotensi untuk mengganggu keteraturan sosial, sehingga proses eksklusi sosial dapat dikenakan terhadap perempuan yang sedang mengalami menstruasi, seperti dengan menerapkan berbagai aturan dan larangan yang dikhususkan bagi perempuan menstruasi. Padahal menstruasi sesungguhnya merupakan proses biologis yang terkait dengan pencapaian kematangan seks, kesuburan, ketidak hamilan, normalitas, kesehatan tubuh dan bahkan pembaharuan tubuh itu sendiri. [43]

E. Batasan Ḥaiḍ yang Meliputi Warna, Waktu dan Masa Ḥaiḍ

Para fuqaha membuat batasan dan pengklasifikasian ḥaiḍ, hal ini dilakukan untuk membedakan antara darah ḥaiḍ dan darah penyakit (*istiḥāḍah*), sebagai berikut:

1. Warna Darah Ḥaiḍ

Para fuqaha berbeda pendapat dalam menentukan warna ḥaiḍ, menurut ulama Hanafīyah, sifat warna darah ḥaiḍ ada enam yaitu merah, keruh, kehijauan, warna seperti tanah, kuning, hitam, semua darah tersebut dianggap darah ḥaiḍ sampai terlihat warna putih yang samar. Sedangkan menurut ulama Syāfi'iyyah sifat warnanya ada lima, sesuai tingkatan warnanya yang paling kuat yaitu hitam, merah tua, merah muda, keruh dan kuning. Ulama Syāfi'iyyah berbeda pendapat, sebagian berpendapat warna kuning dianggap lebih kuat dari pada warna keruh, dan sebagian ulama yang lain menganggap warna keruh lebih kuat dari pada kuning. Selanjutnya ulama Mālikīyyah ada tiga warna darah ḥaiḍ yaitu, merah, kuning, keruh (warna antara hitam dan putih). Sesungguhnya menurut

[43]Keterangan ini sesuai dengan pengertian ḥaiḍ yang diutarakan oleh para ulama fiqih, lihat Abdul Raḥman al-Jazirī, *Fiqih 'Ala Mażāhib al-Arba'ah*, I: 116.

pendapat yang masyhur dari kalangan Mālikīyyah, hakekat warna darah ḥaiḍ secara khusus adalah merah, tetapi apabila darah yang keluar tersebut berwarna kuning atau keruh tetap dianggap darah ḥaiḍ. Tetapi sebagian ulama yang lain menganggapnya bukan darah ḥaiḍ secara mutlak, apabila darah tersebut keluar pada masa ḥaiḍ, maka dianggap ḥaiḍ, apabila keluar bukan pada saat masa ḥaiḍ, maka tidak dianggap ḥaiḍ. Sedangkan menurut ulama Ḥanābilah darah ḥaiḍ menurut kebiasaan berwarna hitam, merah ataupun keruh.[44]

Sedangkan sifat darah dapat diklasifikasikan menjadi empat menurut tingkatan yang paling kuat ke tingkatan lebih lemah, yaitu: darah yang sifatnya sangat kental dan pekat (*aṡ-ṡakhinu al-muntinu*), *al-muntinu*, *aṡ-ṡakhinu*, dan darah yang sifatnya sangat encer (*gairu aṡ-ṡakhinu wa gairu al-muntinu*).[45]

2. Usia Wanita Ḥaiḍ

Semua ulama mażhab sepakat, bahwa seorang perempuan tidak akan ḥaiḍ kalau belum berusia sembilan tahun. Maka bila datang sebelum usia tersebut, semua sepakat bahwa darah itu darah penyakit. Begitu juga darah yang keluar dari perempuan yang berusia lanjut. Hanya mereka berbeda pendapat tentang batas usia lanjut yang ḥaiḍnya telah berhenti. Menurut ulama Hanafīyyah batas usia ḥaiḍ adalah lima puluh tahun, begitu juga ulama Ḥanābilah, sedangkan ulama Mālikīyyah adalah tujuh puluh tahun, apabila darah itu keluar setelah usia yang telah ditentukan di atas, maka darah tersebut dianggap darah *istiḥāḍah*. Menurut ulama Syāfi'iyyah selama perempuan tersebut masih hidup ḥaiḍ itu masih mungkin keluar, tetapi biasanya berhenti setelah berusia enam puluh tahun, apabila keluar setelah usia itu tetap dianggap ḥaiḍ.

3. Masa Ḥaiḍ

Di dalam kajian fiqih, terdapat kategorisasi dalam ketentuan masa ḥaiḍ, yaitu :

1. **Masa minimal ḥaiḍ**

   Masa minimal ḥaiḍ menurut ulama Hanafiyyah adalah 3 hari 3

[44]*Ibid*, I: 114-118

[45]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 614

malam, sedangkan menurut ulama Mālikīyyah cukup setetes, namun keluarnya setetes ini tidak dihitung untuk masa *'iddah*, karena *'iddah* dapat dihitungkan apabila darah tersebut minimal keluar setengah hari atau satu hari. Ulama Syāfi'iyyah dan Ḥanābilah menetapkan bahwa masa ḥaiḍ minimal sehari semalam yaitu 24 jam.[46]

2. **Masa kebiasaan ḥaiḍ**

   Lazimnya, seorang wanita mengeluarkan darah ḥaiḍ selama 6 atau 7 hari.[47] Dasarnya adalah hadiṡ Nabi :

3. **Masa maksimum ḥaiḍ**

   Imām Hanafī memberi batasan maksimal ḥaiḍ sepuluh hari sepuluh malam. Sedangkan Imām Mālik tidak memberi batasan maksimal ḥ aiḍ karena setiap wanita mempunyai masa ḥaiḍ yang berbeda-beda, hanya saja beliau menetapkan 15 hari bagi wanita yang pertama kali mengeluarkan darah ḥaiḍ (*mubtada'ah*). Menurut pandangan Imām Syāfī'i dan Imām Hambali, batasan maksimum lamanya ḥaiḍ adalah 15 hari.[48]

4. **Masa suci di antara dua ḥaiḍ.**

   Masa suci di antara dua ḥaiḍ berbeda-beda pada tiap wanita tergantung pada lamanya ḥaiḍ. Menurut jumhur ulama selain Ḥanābilah minimal masa suci di antara dua ḥaiḍ adalah lima belas hari, karena maksimal masa ḥaiḍ lima belas hari juga, dan Imām Hambali membatasi minimal 13 hari. Sedangkan ulama sepakat tidak ada batasan dalam maksimal masa suci [49]

Batasan-batasan yang diberikan oleh para ulama fiqih tersebut, di satu sisi menggambarkan betapa besarnya perhatian para ulama terhadap permasalahan yang berkaitan dengan hal-hal kewanitaan, khususnya dalam masalah menstruasi beserta problem-problem yang dihadapi perempuan-perempuan ketika itu. Tetapi di sisi lain pada perkembangan selanjutnya, penjelasan mengenai batasan-batasan ḥaiḍ tersebut dijadikan sebagai hukum yang baku dan sebagai bahan rujukan bagi problem-problem menstruasi. Sehingga apabila seorang perempuan ketika dihadapkan

[46]Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adillatuhu*, I: 614-617
[47]*Ibid.*
[48]*Ibid.*
[49]*Ibid*, I: 617

pada problem ḥaiḍ maka otomatis akan merujuk pada batasan-batasan tersebut. Pada akhirnya hukum-hukum tersebut akan terasa menyulitkan perempuan sendiri, karena pada dasarnya setiap perempuan tidak bisa disama-ratakan, kondisi perempuan berbeda satu dengan yang lainnya tergantung tingkat hormon yang dipengaruhi oleh gizi dari makanan.

Hukum-hukum yang terkesan memberatkan perempuan, apabila perempuan disamaratakan kondisinya, misalnya pada permasalahan usia *menarche* (usia awal ḥaiḍ) dan *menopause* (usia terhenti ḥaiḍ), ulama fiqih berpendapat apabila seorang perempuan berusia di bawah 9 tahun dan di atas 50 tahun mengeluarkan darah, maka darah tersebut bukan darah ḥaiḍ melainkan darah *istiḥāḍah*. Padahal menurut penelitian medis menetapkan bahwa seorang anak perempuan pertama kali mengalami ḥaiḍ (*menarche*) pada usia dua 12,5 tahun. Kadang-kadang ia mengalami menstruasi pada usia 9 tahun atu 10 tahun. Darah ḥaiḍ yang keluar pada usia dini tersebut dinamakan *Constitutional Procecious Puberty*, kemudian hal itu akan mempengaruhi pada bentuk fisik dan psikis, darah tersebut bukan merupakan darah penyakit.[50] Secara umum, sebagian gadis akan mulai menstruasi pada usia yang sama dengan ibunya ketika mengalami ḥaiḍ. Tetapi menurut statistik, kecenderungan dalam beberapa dekade terakhir menunjukkan semakin lama semakin muda usia mengalami *menarche*. Hal ini terutama dipengaruhi oleh adanya nutrisi yang lebih baik serta kemajuan kondisi lingkungan. Statistik tidak menyebutkan fakta bahwa setiap gadis akan tergantung pada jadwal masing-masing secara biologik. Namun dapat diambil suatu kesimpulan bahwa rata-rata menurut tingkatan normal antara 9-16 tahun, hanya 15% yang mengalami ḥaiḍ pertama pada usia 16-18 tahun.[51] Jadi kondisi perempuan satu sama lain tidak bisa disama-ratakan, karena pada perkembangan zaman dan majunya nilai gizi menjadikan kondisi perempuan selalu berubah menjadi lebih subur yang dimungkinkan dapat ḥaiḍ sebelum usia 9 tahun dan berhenti melebihi usia 50 tahun.

Misalnya juga pendapat ulama tentang permasalahan minimal-maksimal masa ḥaiḍ, dan pembagian perempuan ḥaiḍ dalam *mubtadiah*,

---

[50]Abd ar-Raḥmān M. Abdullah ar-Rifa'i, *Masā'il Ḥaiḍ*, hlm. 34.

[51]Lucienne Lanson, *Dari Wanita Untuk Wanita*, (Surabaya: Usaha Nasional, t.t), hlm. 126.

mu'tadah dan *mukhtalitah* yang masing-masing mempunyai hukum yang berbeda, juga masalah *an-niqā'* (terputusnya darah ḥaiḍ dalam hari-hari ḥaiḍ), ulama Mālikīyyah memberi hukum apabila dalam masa ḥaiḍ seorang perempuan tidak mengeluarkan darah dalam satu hari atau lebih kemudian besok harinya ia ḥaiḍ kembali, maka pada hari di mana wanita tersebut tidak mengeluarkan darah, maka wanita tersebut wajib mandi dan melaksanakan puasa, tetapi apabila darah tersebut keluar maka puasanya batal dan wajib diqaḍa pada hari lainnya.[52] Batasan-batasan tersebut diberikan untuk membedakan secara rinci antara darah ḥaiḍ dan darah istihadah, karena kedua hal tersebut sangat berbeda dalam aturan hukum yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban seorang mukallaf. Oleh karenanya ulama mewajibkan bagi setiap perempuan untuk mempelajari ilmu ini. Oleh karenanya ada asumsi bahwa perempuan akan selalu rentan dengan dosa dan api neraka, apabila perempuan tersebut tidak dapat membedakan antara ḥaiḍ dan *istiḥāḍah*. Tetapi di sisi lain hukum-hukum tersebut dirasakan sangat menyulitkan dan membingungkan,[53] karena perempuan satu sama lainnya berbeda tergantung pada kondisi kesehatan dan kesuburan setiap perempuan, seperti juga misalnya adanya pengaruh dari perkembangan zaman dengan kemajuan teknologi, perempuan seringkali mendapatkan waktu dan warna darah haid yang tidak teratur disebabkan pemakaian obat-obatan berupa alat kontrasepsi.

Pada dasarnya batasan-batasan yang diberikan oleh para ulama tersebut berdasarkan hasil dari *istiqrā'* (observasi) pada perempuan-perempuan yang semasa dengan mereka. Oleh karena itu hukum-hukum tersebut bersifat tidak kuat (tidak *ḍābit*) baik secara bahasa maupun *syara'*, hanya bersifat ijtihadiyah. Sebenarnya acuan yang dapat dijadikan landasan ḥaiḍ adalah berdasarkan *'urf*/kebiasaan kondisi perempuan masing-masing, karena tidak ada yang paling mengerti permasalahan menstruasi kecuali perempuan itu sendiri. Oleh karena itu batasan-batasan ḥaiḍ yang diberikan oleh para ulama masih dapat dikaji ulang dengan

---

[52]*Ibid*, I: 620

[53]Aturan-aturan tentang jadwal perputaran ḥaiḍ yang terkesan sangat rumit, terdapat pada buku-buku atau kitab *fiqhu an-Nisā'* seperti Muhammad bin Abd. Qodir, Ḥaiḍ *dan Masalah-masalah Wanita Muslim*, Abdul Mujib dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita*, dan juga Thaifur Wafa, Tetes-tetes Darah Wanita, dan lainnya

mempertimbangkan berbagai aspek yang mempengaruhinya sehingga hasil ijtihad yang diberikan dapat memenuhi kebutuhan dalam situasi dan kondisi yang senantiasa berubah.

F. Larangan-larangan yang Harus dijauhi Pada Saat Ḥaiḍ

1. Larangan dalam Aspek Ibadah

a. Larangan ṣalat

Diharamkan melakukan ṣalat ini mengingat perbuatan ṣalat merupakan perbuatan suci, sekaligus merupakan media komunikasi dan interaksi antara hamba Allah Swt yang saleh (suci) dengan Yang Maha Suci (Allah). Sehingga wanita yang ḥaiḍ ataupun nifas dianggap kotor (tidak suci) oleh karenanya mereka tidak boleh melakukan perbuatan tersebut. Di samping itu ṣalat merupakan media *Tazkiyatun Nafsi* (pembersihan diri) dari nafsu-nafsu rendah untuk menciptakan perbuatan baik, sehingga hasil akhir dari ṣalat dapat menciptakan *amar bi al-ma'ruf wa nahi 'al-munkar*. Karena itu seseorang yang ingin melakukan ṣalat harus membersihkan diri terlebih dahulu, baik yang berkaitan dengan kotoran lahir maupun batin.

Adanya larangan ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ, sebagaimana larangan puasa menjadi justifikasi "kodrat perempuan kurang agamanya" dalam pemaknaan suatu hadiṡ Nabi.[54] Adanya justifikasi tersebut dikarenakan setengah dari umur perempuan tidak melaksanakan ṣalat dan puasa, sebab setengah dari umur perempuan mengalami ḥaiḍ dan nifas. Larangan-larangan tersebut juga sebagai klaim fiqih bahwa ḥaiḍ dan nifas sebagai *ḥadaṡ* yang paling besar (paling kuat dan dibenci) dari pada *ḥadaṡ-ḥadaṡ* lain, karena apabila dibandingkan dengan *ḥadaṡ* junub misalnya, orang yang mempunyai junub tetap mempunyai kewajiban untuk mengqaḍa ṣalatnya, sedangkan perempuan ḥaiḍ kewajiban tersebut hilang bahkan haram jika mengerjakannya.[55] Dari adanya justifikasi mengenai kodrat perempuan kurang agamanya tersebut, jelas masih ada sikap misoginis terhadap perempuan ḥaiḍ, padahal ḥaiḍ itu sendiri merupakan

[54]Bunyi teks hadiṡ lihat pada bab III pembahasan mengenai puasa
[55]Lihat Wahbah, *al-Fiqh*, I: 632

kodrat perempuan yang diberikan Allah Swt yang dapat melestarikan kelangsungan kehidupan manusia.

Seruan untuk melaksanakan ṣalat disebutkan dalam al-Qur'an lebih dari 50 kali, sehingga menjadikan ṣalat sebagai rukun iman ke-dua dan juga adanya hadiṡ Nabi yang berbunyi "ṣalat adalah tiang agama", maka jelas kewajiban ṣalat tersebut merupakan kunci dari iman dan takwa kepada Allah sebagai seorang mu'min dan muslim. Kemudian apabila adanya justifikasi "kodrat perempuan kurang agamanya karena dia tidak melaksanakan ṣalat pada saat ḥaiḍ", maka secara pemikiran yang sederhana klaim itu dapat diterima. Tetapi mengingat ḥaiḍ adalah sebagai kodrat Allah yang tanpa ada kemampuan perempuan dapat menolaknya, logiskah apabila statement kodrat perempuan kurang agamanya itu diterima?.

Apabila dilihat dalil perintah untuk ṣalat, maka dapat diketahui dengan jelas bahwa betapa besar, kuat dan urgen perintah tersebut untuk wajib dan mutlak dilaksanakan bagi setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan. Karena dalam al-Qur'an perintah ṣalat disebutkan lebih dari 50 kali, dan kebanyakan ayat-ayat perintah ṣalat tersebut menggunakan *fi'il amr* yang didukung oleh *qarinah-qarinah lafziyyah* sehingga menunjukkan kewajiban yang sangat kuat, di samping juga banyak sekali ayat-ayat yang menyinggung tentang kata-kata ṣalat lainnya. Perintah kewajiban ṣalat tersebut kebanyakan disebutkan dalam al-Qur'an berbentuk *fi'il amr* yang menunjukkan sebuah kewajiban, sebagaimana kaidah *Uṣūl* yang berbunyi:

الأصل في الأمر للوجوب.[56]

Kuatnya kewajiban ṣalat tersebut, menjadikan ṣalat sebagai tanda atau nilai bagi orang muslim yang taat dan bertakwa, dan sebaliknya barang siapa yang meninggalkan ṣalat, maka akan menjadi sebab masuknya seseorang ke dalam neraka, sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'an yang berbunyi:

كلّ نفس بما كسبت رهينة. الاّ اصحب اليمين. في جنّت يتساءلون.

[56]Ali Hasballah, *Uṣūl al-Tasyri' al-Islāmi*, hlm. 214-215.

عن المجرمين. ما سلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلّين.[57]

Larangan ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ tidak tercantum dalam al-Qur'an tetapi berdasarkan *ijma'* ulama yang berdalil dari hadiṡ Nabi Saw:

ولقوله صلّى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش : فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة, وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي.[58]

Mengingat ṣalat merupakan media *tazkiyat an-nafsi* (pembersihan diri) dari nafsu-nafsu rendah untuk menciptakan perbuatan baik, sehingga hasil akhir dari ṣalat dapat menciptakan *amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar,*[59] maka jelas betapa urgennya fungsi dari ṣalat, tetapi kenapa perempuan ḥaiḍ dilarang ṣalat?. Maka penulis mencoba mencari tahu jawaban dari adanya larangan ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ dalam fiqih. Dalam fiqih telah diatur syarat-syarat dan rukun-rukun ṣalat dan yang paling utama adalah suci dari najis.[60] Larangan ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ pada dasarnya merupakan keringanan bagi perempuan tersebut, karena pada saat ḥaiḍ perempuan akan sulit menghilangkan najis (darah yang mengalir) setiap kali ia hendak mengerjakan ṣalat, karena s{alat merupakan media komunikasi dan interaksi antara hamba dengan Yang Maha Suci (Allah), maka sudah sepantasnyalah hamba tersebut harus dalam keadaaan suci sebagai bentuk ta'ẓim kepada Z|at Yang Maha Suci. Dari logika di atas dapat disimpulkan bahwa perempuan ḥaiḍ di larang ṣalat disebabkan perempuan ḥaiḍ selalu berada dalam keadaan tidak suci, karena darah ḥaiḍ yang dikeluarkan adalah najis.

Selanjutnya dalam fiqih kedudukan perempuan ḥaiḍ dan *istiḥāḍ ah*dibedakan, yaitu perempuan ḥaiḍ di larang s}alat sedangkan perempuan

[57]Q.S. al-Muddaṡir (74): 38-43.

[58]Diriwayatkan oleh *al-Jama'ah* kecuali Ibnu Mājah dari 'Āisyah r.a. Asy-Syauk ānī, *Nail al-Autār,* I: 568.

[59]Q.S. al-'Ankabūt (29): 45.

[60]Aturan suci ketika hendak melaksanakan s}alat telah dijelaskan dalam Q.S. an-Nisā' (4): 43.

istiḥāḍah wajib ṣalat. Padahal dari sisi keadaan mengeluarkan darah bisa disamakan, yaitu sama-sama najis, perempuan *istiḥāḍah* bisa dianggap sah ṣalatnya walaupun darah itu menetes pada saat ṣalat, walaupun disarankan dengan tata cara khusus misalnya dengan menggunakan alat penyanggah (pembalut wanita), agar darah tersebut tidak menetes. Lalu kenapa perempuan ḥaiḍ tetap haram hukumnya untuk melakukan ṣalat?. Sedangkan dalam hadiṡ Nabi di atas menunjukkan apabila darah itu tidak keluar, perempuan tersebut diperintahkan untuk bersegera bersuci kemudian ṣalat. Apakah keharaman ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ, hanya karena tempat keluar darah tersebut berbeda dari tempat keluarnya darah perempuan *istiḥāḍah*?.[61]

Adanya larangan ṣalat bagi perempuan yang sedang ḥaiḍ, merupakan ijma' ulama berdasarkan hadiṡ di atas,[62] tetapi apakah sebenarnya hadiṡ tersebut mengisyaratkan larangan secara mutlak atau tidak?. Di sini penulis akan mencoba menginterpretasikan kembali makna hadiṡ tersebut. Hadiṡ Nabi di atas sebenarnya menunjukan dua keadaan yaitu; *pertama*, seruan untuk tidak ṣalat (menghentikan ṣalat) apabila mendapati darah ḥaiḍ (mengalir) (فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة), *kedua*, apabila darah itu hilang (tidak keluar), perempuan tersebut diperintahkan untuk bersegera bersuci kemudian ṣalat (وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي). Kedua statemen di atas mengindikasikan apabila seorang perempuan mendapati pada dirinya darah ḥaiḍ, maka diserukan untuk tidak ṣalat, karenaṣalat diharuskan dalam keadaan suci. Kemudian apabila darah tersebut telah hilang maka diserukan untuk bersuci kemudian melakukan ṣalat.

Sebenarnya hadiṡ tersebut tidak secara langsung menegaskan adanya keharaman ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ secara mutlak, karena sebenarnya hadiṡ di atas menjelaskan bahwa larangan ṣalat tersebut bukan dikarenakan ḥaiḍnya, tetapi karena adanya darah ḥaiḍ yang keluar, sedangkan darah tersebut adalah najis dan ṣalat diharuskan dalam keadaan suci.[63] Larangan

[61]Lihat perbedaan tempat keluar antara darah ḥaiḍ dan *istihadah* pada bab II, pembahasan mengenai pengertian ḥaiḍ.

[62]Hadiṡ ini di samping validitasnya Ṣaḥīḥ, juga sangat populer di kalangan para ulama, karena hampir semua ulama memakai hadiṡ ini sebagai dalil dari larangan salat bagi perempuan ḥaiḍ yang ada dalam kitab-kitab fiqih.

[63]Penjelasan mengenai diharuskan suci dalam ṣalat dijelaskan dalam Q.S. al-Ma>idah (5): 6. Suci dalam artian di sini adalah bebas dari hadas, bersuci dalam ayat

tersebut bukan karena ḥaiḍnya tetapi karena darah ḥaiḍ itu sendiri, disebabakan adanya penjelasan pada lafaẓ yang kedua yang menyebutkan apabila darah tersebut sudah hilang dengan cara mensucikan darahnya, maka perempuan tersebut diperintahkan untuk ṣalat. Arti dari lafaẓ فاغسلي عنك الدم mengindikasikan perempuan tersebut diharuskan untuk bersuci terlebih dahulu sebelum mengerjakan ṣalat, sedangkan bersuci dalam hadi ṡ tersebut dijelaskan dengan lafaẓ *"al-gaslu"*. *Al-gaslu* sebagaimana Imām Ata' dan Ṭawis mengartikan dengan mencuci vagina dan berwuḍu,[64] lafa ẓ *al-gaslu* diartikan dengan berwuḍu, didukung juga dengan ayat yang menjelaskan seruan untuk berwuḍu sebelum ṣalat pada surat al-Māidah (5) ayat 6, karena dalam ayat ini juga menggunakan lafaẓ *al-gaslu* yang bermakna wuḍu. Jadi apabila darah tersebut dapat dicegah dengan cara menghilangkan darah tersebut (membasuh vagina) dan kemudian berwu ḍu, maka perempuan tersebut boleh melakukan ṣalat. Hal ini juga sesuai dengan pendapat mażhab Hanafī yang menyamakan ḥaiḍ denga *ḥadaṡ* kecil, sedangkan *ḥadaṡ* kecil cara mensucikannya hanya cukup dengan berwuḍu.[65]

Dari penjelasan di atas dapat diperoleh jawaban bahwa sebenarnya keadaan perempuan ḥaiḍ dan *istiḥāḍah* adalah sama, dalam artian kedua kondisi perempuan tersebut sama-sama terkena hukum, yaitu perintah untuk menjaga najis ketika akan melaksanakan ṣalat. Dalam fiqih adanya penjelasan mengenai tata cara yang harus dilakukan sebelum ṣalat bagi perempuan *istiḥāḍah*, yaitu dengan cara menghilangkan darah ḥaiḍ dan membasuh tempat keluarnya darah ḥaiḍ, kemudian berwuḍu. Dari interpretasi hadiṡ di atas, sebenarnya tata cara bagi perempuan *istiḥāḍ ah* yang hendak melakukan ṣalat tersebut, berlaku juga bagi perempuan ḥaiḍ yang hendak melakukan ṣalat. Apabila darah ḥaiḍ tersebut bisa dicegah untuk tidak keluar (dengan menggunakan alat yang ada sekarang ini, misalnya seperti pembalut wanita), maka perempuan tersebut boleh bersuci (dengan cara membasuh tempat ḥaiḍ dan berwuḍu) kemudian ṣalat, mengingat secara kebiasaan darah ḥaiḍ tidak selalu keluar setiap jamnya dan setiap harinya pada hari-hari ḥaiḍ (selama 15 hari), karena

---

ini disebutkan dengan kewajiban wudu atau tayammum sebelum ṣalat bagi setiap orang, kecuali bagi orang junub yang diwajibkan mandi, Sedangkan perempuan ḥaiḍ tidak disebutkan untuk melakukan mandi sebelum ṣalat sebagaimana orang junub.

[64]Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, hlm. 74.

[65]Aburrahman al-Jaziri, al-fiqh 'ala Mazahib...., I: 115-116.

secara kebiasaan darah ḥaiḍ jarang keluar pada akhir hari-hari ḥaiḍ.[66] Dengan adanya pemahaman bahwa keharaman ṣalat bagi perempuan ḥaiḍ bersifat mutlak, maka dapat dibayangkan apabila seorang perempuan waktu ḥaiḍnya selama 15 hari, apakah selama hari-hari itu ia meninggalkan ṣalat, sedangkan ṣalat merupakan kewajiban yang sangat kuat dan *urgent* bagi seorang muslim.

حافظوا على الصلوت والصلوة الوسطى وقوموا لله قنتين.[67]

Mengingat betapa besar (*urgent)* kewajiban ṣalat lima waktu, sehingga disebutkan lebih dari 50 kali dalam al-Qur'an, tetapi mengapa kewajiban tersebut bisa hilang hanya karena darah ḥaiḍ yang keluar dari rahim seorang perempuan yang disebabkan oleh kodratnya. Apabila larangan tersebut dijadikan sebagai *rukhṣah* untuk perempuan, karena ditakutkan ṣalat dengan keadaan ḥaiḍ sangat sulit dilaksanakan karena sulitnya menjaga kesucian dari darah tersebut, maka sungguh Islam merupakan agama yang penuh dengan rahmat (kasih sayang). Sesungguhnya Allah Swt tidak memberatkan apapun kepada hambanya;

وما جعل عليكم في الدين من حرج.[68]

Tetapi apabila adanya larangan tersebut dianggap karena kotornya perempuan ḥaiḍ sehingga tidak pantas menghadap Tuhannya Yang Maha Suci, sehingga kodrat perempuan adalah 'kurang agamanya' bila dibandingkan laki-laki karena tidak ṣalat dan tidak puasa dalam separuh umurnya disebabkan ḥaiḍ, maka sungguh aturan ini masih mengandung nilai-nilai misoginis yang harus diluruskan. Sedangkan ajaran yang dibawa Nabi tidaklah demikian, karena sebenarnya ukuran ibadah seseorang bukan diukur melalui kuantitasnya tetapi kualitas dari pada ibadah tersebut.[69]

---

[66]Penjelasan mengenai hal ini lihat pada penjelasan mengenai *an-niqā'* pada bab III, bahkan ulama Mālikīyyah berpendapat, apabila seorang perempuan mendapatkan situasi *an-niqā'* maka ia wajib melakukan ibadah-ibadah yang diwajibkan kepadanya pada hari-hari kosongnya darah. Lihat Wahbah, *al-Fiqh*, I: 618-620.

[67]Q.S. al-Baqarah (2): 238.

[68]Q.S. al-Ḥājj (22) : 78.

[69]Q.S. al-Baqarah (2): 264.

b. Larangan Puasa

Hadiṡ Abū Sa'id al-Khudrī r.a seperti yang telah disebutkan sebelumnya,[70] sebenarnya tidak secara langsung menjelaskan adanya larangan puasa bagi wanita ḥaiḍ, tetapi secara tekstual hadiṡ tersebut mengindikasikan seruan perempuan untuk banyak bersedekah karena perempuan banyak menjadi penghuni neraka karena empat hal, yaitu (a) tidak berterima kasih pada suami (b) suka melaknat (c) kurang akalnya, sehingga kesaksiannya disetarakan setengah kesaksian laki-laki (d) kurang agamanya, karena tidak salat dan puasa ramadan pada saat ḥaiḍ dan nifas. Dengan bahasa yang lebih terus terang hadiṡ tersebut menyebutkan bahwa kodrat perempuan adalah *nuqṣan al-'aql* dan *nuqṣan ad-dīn*, kurang akal dalam pengertian kemampuan memahami persoalan dan kurang agamanya dalam pengertian pahala yang dapat diperoleh itu kurang jika dibandingkan dengan akal dan agama laki-laki. Oleh karenanya penting untuk mengungkap apa sebenarnya makna hadiṡ Nabi tersebut dengan melihat konteks historis yang melatar-belakangi hadiṡ tersebut.

Berpijak dari riwayat al-Bukhāri, hadiṡ tersebut disampaikan Nabi berungkali setelah salat 'Id ('Idul fitri atau 'Idul adḥā). Konteks kemunculan hadiṡ ini ditujukan kepada kaum perempuan Madinah pasca hijrah yang suka nongkrong di jalan dan pada umumnya berprilaku negatif (di antaranya biasa tidak memenuhi hak jalan, tidak menahan pandangan, mengumbar mulut, menggunjing, menyumpahi, mengumpat dan melaknat), sehingga menjadikan Nabi menyampaikan hal tersebut.[71] Apa yang disampaikan Nabi tersebut merupakan respon umum dialogis komunikatif dalam menghadapi realitas kaum perempuan yang secara kualitas dan kuantitas tertinggal dari laki-laki, karena tidak memiliki akses keluar, akses pengetahuan yang terbatas serta dalam proses perubahan penemuan jatidiri sebagai manusia. Dengan demikian sabda Nabi tersebut merupakan upaya memotivasi perempuan keluar dari kekurangan yang ada dengan menambah amaliyah yang baik yaitu dengan bersedekah.

Sebenarnya apabila dikaji lebih mendalam, hadiṡ tersebut akan terlihat

---

[70]Teks hadiṡ telah disebutkan pada bab III pembahasan mengenai puasa.

[71]Lihat Hamim Ilyas, "Kodrat Perempuan: Kurang Akal dan Kurang Agama", dalam *Perempuan Tertindas Kajian hadiṡ -hadiṡ Misoginis*, (Yogyakarta: PSW IAIN Su-Ka dan Ford Foundation, 2003), hlm. 45-47.

jelas tidak bisa dimaknai secara tekstual (mengenai justifikasi perempuan sebagai penghuni neraka, perempuan kurang akalnya dan perempuan kurang agamanya). Karena *pertama*, justifikasi kodrat perempuan menjadi penghuni neraka sebenarnya sangat kontradiktif dengan *naṣ-naṣ* al-Qur'an yang menyebutkan bahwa seseorang akan mendapat pahala atau siksa, surga atau neraka tergantung pada amal perbuatannya. Seperti Q.S. al-Nisā' (4) ayat 124, al-Mu'min (40) ayat 40 dan Āli Imrān (3) ayat 195. *Kedua*, pemaknaan *nuqṣan al-aql* dikaitkan dengan kesaksian setengah laki-laki sebagai kodrat perempuan kurang akalnya, tidak bisa dipegangi dengan beberapa argumen yang sudah banyak dikemukakan para pakar diantaranya;

(a) Al-Qur'an menyebut *peran ulil al-bab* dengan padanan katanya untuk laki-laki dan perempuan (Āli Imrān (3): 191-195).
(b) Diterimanya periwayatan hadiṡ dari isteri Nabi maupun periwayat perempuan secara menyendiri maupun bersamaan.
(c) Realitas historis-empiris menunjukkan bahwa potensi, kemampuan, daya pikir dan kecerdasan seseorang tidak serta-merta ditentukan oleh jenis kelamin seseorang, tetapi oleh banyak faktor yang sifatnya internal (gen, gizi, kesungguhan, fisik, psikologis dan sebagainya) maupun eksternal (fasilitas pendidikan, lingkungan, kesempatan dan sebagainya). Oleh karenanya dalam realitas ada laki-laki yang akalnya lebih, sama atau di bawah seorang perempuan.

Ketiga, justifikasi kodrat perempuan kurang agamanya, untuk memaknai hadiṡ tersebut ada hal-hal yang perlu dipertimbangkan, antara lain: (a) secara kuantitas fisik, bisa jadi ibadah perempuan memang lebih sedikit, karena tidak ṣalat dan puasa pada waktu ḥaiḍ ataupun nifas. Namun, kodratnya mengalami menstruasi menjadikan perempuan yang tidak ṣalat dan puasa tetap dalam kerangka ibadah. (b) lebih penting dari semua itu dalam banyak aspek Allah seringkali mengingatkan urgensitas ibadah pada kualitas dan bukan pada kuantitasnya, yakni keikhlasan. Ṣalat, puasa, sedekah dan perbuatan ibadah lainnya tidak akan bernilai apa-apa, bila tidak diiringi keikhlasan hati melakukannya karena Allah Swt.

Jadi hal yang perlu dicatat yaitu teks hadiṡ di atas merupakan respon langsung Nabi terhadap kaum perempuan pada saat itu yang terkait ruang

dan waktu, maka pernyataan Nabi tersebut bukan justifikasi "kodrat perempuan" seluruhnya. Adapun relevansinya dengan konteks historis saat ini, bahwa apa yang disampaikan Nabi; yakni mendorong untuk mencari solusi berbagai kekurangan dan ketertinggalan kaum perempuan dengan perbuatan-perbuatan positif, harus dapat direalisasikan dalam konteks yang berbeda. Kekurangan yang melekat dalam diri perempuan, secara kualitas dan kuantitas tertinggal dari laki-laki, pada umumnya berpijak pada kenyataan perempuan menerima "pembedaan-pembedaan" yang sifatnya konstruk sosial sebagai "kodrati". Oleh karenanya, penting untuk mengingatkan kembali bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan yang sifatnya kodrati hanya terletak pada perbedaan organ biologis, *divine creation*. Sedangkan yang menyangkut peran, aktivitas, potensi dan 'amaliyah seseorang bisa diubah untuk dimaksimalkan ataupun sebaliknya.[72]

Sedangkan menurut asy-Syaukani, kalimat لم تصلّ ولم تصم yang terdapat dalam hadis Abū Sa'īd al-Khudrī tersebut memuat perasaan bahwa larangan perempuan ḥaiḍ untuk melakukan ṣalat dan puasa adalah meerupakan ketetapan syari'at yang telah diputuskan sebelumnya,[73] yaitu sebelum Islam datang, seperti adanya aturan dalam masyarakat Yahudi bahwa perempuan menstruasi dilarang untuk melakukan sembahyang, karena perempuan tersebut dianggap kotor.[74] Di samping itu juga menurut asy-Syaukani hadis tersebut kemudian menjadi dasar ketetapan (ijma') tidak diwajibkan ṣalat dan puasa bagi perempuan ḥaiḍ.[75] Di dalam kitab fiqih dijelaskan adanya pengharaman puasa bagi perempuan ḥaiḍ disebabkan puasa merupakan ibadah murni, karena puasa tidak membutuhkan syarat suci untuk melakukannya. Hal ini terbukti dengan tetap adanya kewajiban puasa bagi orang yang mempunyai junub, jadi larangan perempuan ḥaiḍ untuk berpuasa bukan karena hadasnya tetapi karena haidnya itu sendiri.[76] Penjelasan yang ada di dalam kitab fiqih

---

[72]Selanjutnya baca Nurun Najwa, *Disertasi: Rekonstruksi Pemahaman hadis -hadis Perempuan*, (UIN Yogyakarta tahun 2004), hlm. 123-140.

[73]Ibrahim M. al-Jamal, *Fiqih Muslimah*……, hlm. 81

[74]Untuk keterangan lebih lanjut, lihat pada pembahasan bab II pada sub bab Ritual yang dilakukan setelah menstruasi.

[75]Ibrahim M. al-Jamal, *Fiqih Muslimah*……, hlm. 81

[76]Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam*…….,I: 631.

tersebut, masih menimbulkan ketidakjelasan argumen kenapa perempuan ḥaiḍ dilarang puasa, apakah masih adanya anggapan misoginis terhadap menstruasi dalam fiqih, sehingga perempuan ḥaiḍ tidak pantas melakukan ibadah puasa?. Dari ketidakjelasan argumen inilah, maka perlu kiranya dikaji kembali kenapa perempuan ḥaiḍ dilarang melakukan ibadah puasa, karena para ulama fiqih tidak memberikan kajian yang mencukupi tentang berbagai implikasi yang timbul dari adanya siklus menstruasi, kecuali penjelasan yang global tentang segenap larangan-larangan yang harus dihindari bagi perempuan sedang menstruasi.

Persoalan mengenai adanya larangan puasa bagi perempuan menstruasi, sebenarnya apabila ditilik lebih jauh misalnya dari sisi medis, walaupun menstruasi menjadi tanda bahwa seorang perempuan adalah sehat, tetapi ketika perempuan tersebut mendapat menstruasi kondisi fisiknya bisa disamakan dengan orang sakit, karena pada umumnya kondisi perempuan apabila sedang mengalami menstruasi mengalami gangguan-gangguan yang mengakibatkan lemahnya fisik (dalam artian bukan lemah secara keseluruhan, tetapi lemah secara fisik pada saat ḥaiḍ), gangguan-gangguan tersebut seperti nyeri ḥaiḍ yang digambarkan sebagai nyeri di pinggul (*pelvic pain*) yang disebabkan karena adanya pembendungan pembuluh darah di sekitar rahim (*vascularcongestion*).[77] Ganguan-gangguan yang dialami oleh perempuan ḥaiḍ biasanya disebut dengan PMS (*pre menstrual sindrom*) yaitu sindrom yang menghinggapi atau dialami perempuan ketika akan mendapatkan darah menstruasi yang disebabkan oleh retensi (penyimpanan) air yang berlebihan.[78]

Dengan melihat kondisi fisik yang dialami perempuan ḥaiḍ pada umumnya, maka adanya larangan perempuan ḥaiḍ untuk melakukan puasa dapat dilihat hikmahnya, sebagaimana orang sakit yang mendapat keringanan untuk berbuka demi kemaslahatan dan menjaga kesehatannya. Jadi larangan perempuan ḥaiḍ untuk berpuasa merupakan *rukhsah* atau keringanan dari Allah untuk menjaga kestabilan tubuhnya, mengingat komposisi tubuh yang dikandung oleh perempuan ḥaiḍ tidak sama dengan pada saat ia tidak ḥaiḍ. Adanya keringanan untuk tidak berpuasa bagi

[77]Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiw*a, hlm. 318

[78]Katharina Dalton, *The Menstrual Cycle*, (Australia: Penguin Books, 1969), hlm. 68-69

orang yang tidak mampu, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah Swt:

ايّاما مّعدودات فمن كان منكم مّريضا اوعلى سفر فعدّة مّن ايّام اخر وعلىالّذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوّع خيرا فهوخيرلّه وان تصومواخيرلّكم ان كنتم تعلمون.[79]

Pada ayat di atas disebutkan bahwa bagi orang sakit, dalam perjalanan ataupun karena lemah dan berat untuk menjalankan puasa, boleh berbuka tetapi wajib membayarnya di hari lain. lafaẓ *al-marīḍ* dalam ayat tersebut bermakna setiap orang yang mengalami lemah fisik karena terganggu kesehatannya, termasuk juga di sini perempuan yang sedang ḥaiḍ. Karena perempuan pada saat hari-hari ḥaiḍ biasanya mengalami gangguan-gangguan yang mengakibatkan lemahnya fisik, sehingga apabila ia berpuasa dikhawatirkan akan semakin lemah fisiknya dan terganggu kesehatannya.[80] Adanya kebolehan untuk tidak berpuasa bagi perempuan yang sedang ḥaiḍ merupakan *rukhsah* sebagaimana orang yang sakit, karena kondisi fisiknya yang lemah didukung oleh kaidah-kaidah:

الحرج مرفوع. [81]

المشقة تجلب التيسر.[82]

الحاجة تنزل منزلة الضرورة.[83]

Dari penjelasan tersebut kemudian dapat ditarik kesimpulan bahwa adanya larangan tersebut bukan disebabkan karena haidnya, dalam

[79]Q.S al-Baqarah (2): 184

[80]Untuk lebih jauh pembahasan mengenai adanya gangguan yang dialami perempuan pada saat hari-hari haid, selanjutnya lihat bab II mengenai pembahasan PMS (*pre menstrual sindrom*)

[81]Ali Hasballah, *Uṣūl at-Tasyri' al-Islāmi*, hlm. 305

[82]*Ibid,* hlm.306

[83]*Ibid,* hlm. 308

artian bukan karena ketidakpantasan perempuan ḥaiḍ untuk melakukan ibadah kepada Allah, disebabkan perempuan tersebut tidak suci dan kotor karena ḥaiḍnya (*ḥadaṡ*). Hal ini juga didukung dengan adanya pendapat bahwa apabila darah ḥaiḍ telah berhenti maka puasanya sah walaupun dilakukan sebelum mandi.[84] Melainkan larangan tersebut lebih disebabkan oleh kondisi tubuhnya ketika ḥaiḍ. Argumen ini juga sekaligus dapat mematahkan justifikasi tentang "kodrat perempuan kurang agamanya" yang disebabkan ia berbuka dalam bulan ramaḍan, karena sebenarnya kewajiban berpuasa baginya tidak hilang karena ia tetap wajib menggantinya di hari-hari yang lain, seperti halnya hukum orang sakit.[85]

c. Larangan Ṭawāf

Larangan perempuan ḥaiḍ untuk ṭawāf berdasarkan hadiṡ Nabi Saw:

لقوله صلّى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنهما: إذاحضت, افعلي مايفعل في الحج, غير ألا تطو في بالبيت حتى تطهري.[86]

Berdasarkanhadiṡ ini, jumhur ulama sepakat bahwa perempuan ḥaiḍ dilarang ṭawāf karena secara *ḍahir* hukum yang terkandung dalam hadiṡ ini dinilai senantiasa berlaku secara umum; sepanjang masa dan tempat, keharaman ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ dinilai mutlak seperti keharaman ṣalat dan puasa. Tetapi dengan berkembangnya waktu, Islam tersebar luas di penjuru dunia, sehingga umat Islam yang akan menunaikan ibadah haji tidak hanya dari negara-negara yang secara geografis dekat dengan Makkah dan Madinah, tetapi juga dari negara-negara yang terletak sangat jauh. Sehingga larangan bagi perempuan ḥaiḍ untuk ṭawāf, menimbulkan dilema yang sangat besar bagi perempuan yang berasal dari negara yang jauh dari kota Makkah. Di satu sisi perempuan ḥaiḍ tersebut tidak sah ibadah hajinya apabila tidak menunaikan ṭawāf, khususnya ṭawāf ifaḍah

[84]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 631

[85]Q.S. al-Baqarah (2): 184

[86]Aḥmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-Asqālani, *Fatḥ al-Barī Ṣaḥīḥ Bukhāri*, bab *Taqdi al-Ḥaiḍ al-Manāṡik kulliha at-Ṭawaf bi al-Bait*, hlm 79. HR. 'Āisyah r.a. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imām Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 2872, informasi dari CD *Ḥadīs | asy-Syarīf*.

yang merupakan rukun haji, tetapi di sisi lain tidak mungkin perempuan tersebut menunggu sampai masa ḥaiḍnya berhenti untuk menunaikan ṭawāf (seperti alternatif yang diberikan oleh para ulama salaf sebelumnya), karena dengan lamanya waktu ḥaiḍ perempuan tersebut bisa ditinggal oleh kendaraan (misalnya pesawat) yang membawa rombongan jama'ahnya yang lain.

Dalam menghadapi permasalahan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ tersebut, maka hukum yang terkandung dalam hadiṡ di atas, sebenarnya sangat mungkin untuk diinterpretasikan kembali dengan disesuaikan dengan kemaslahatan. Apabila melihat pendapat para ulama, adanya larangan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ, disebabkan ada dua alasan yang menyertainya, *Pertama* karena ṭawāf sah dilakukan hanya dengan berwu ḍu (bersuci), sedangkan perempuan ḥaiḍ tidak sah wuḍunya dan *Kedua* karena perempuan ḥaiḍ dilarang masuk masjid karena ditakutkan darahnya menetes (*talwiṡ*).[87]

Sebenarnya apabila melihat dua alasan yang menjadi pokok pemikiran dalam larangan tersebut, sebenarnya dapat dikaji kembali. Apabila melihat alasan pertama, bahwa ṭawāf sah dilakukan hanya dalam keadaan suci, yaitu dengan berwuḍu, sebenarnya pendapat ini masih dalam perdebatan. Sebagian ulama, seperti Imām Abū Hanifah beserta para pengikutnya dan Imām Aḥmad berpendapat bahwa ḥaiḍ tidak menjadi penghalang atau pencegah sahnya ṭawāf, karena mereka tidak menjadikan suci sebagai syarat sahnya ṭawāf, hanya perempuan tersebut wajib menghilangkan (membersihkan) darahnya ketika hendak ṭawāf.[88] Di samping itu juga dengan melihat larangan ṭawāf tersebut hanya menjadi problem besar bagi perempuan ḥaiḍ, sebenarnya keadaan ḥaiḍ tersebut bisa menjadi darurat dan ṭawāf dapat dilaksanakan dalam keadaan haid. Hal ini didukung dengan ayat al-Qur'an:

.....يريد الله بكم اليسرولا يريد بكم العسر.....[89]

---

[87]Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Mūwaqqi'in*, III: 17.
[88]*Ibid*, hlm. 17-18.
[89]Q.S. al-Baqarah (2): 185.

dan kaidah-kaidah yaitu:

الضرورة تبيح المخظورات.[90]

الحاجة تنزل منزلة الضرورة.[91]

Kemudian apabila melihat alasan kedua bahwa larangan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ disebabkan adanya larangan masuk masjid disebabkan *talwiṡ* karena takut mengotori masjid, maka sebaliknya apabila tidak mengotori masjid, tidak ada alasan untuk melarang perempuan ḥaiḍ tersebut masuk masjid, sesuai kaidah:

إذا زال المانع عاد الممنوع.[92]

Dari analisis di atas, maka larangan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ adalah tidak mutlak. Melihat kondisi riil saat ini, adanya larangan tersebut hanya menjadi beban bagi perempuan-perempuan yang hendak melaksanakan ibadah haji dan menimbulkan dilema hukum yang sangat besar, di satu sisi dengan keterbatasan waktu ia harus melaksanakan ṭawāf demi sahnya ibadah haji tetapi di sisi lain ia sedang ḥaiḍ dan tidak mungkin menunggu sampai berhentinya waktu ḥaiḍ. Dalam permasalahan ini, sebenarnya Ibnu Qayyim al-Jauziyah memberikan solusi yang menarik yang berbeda dengan ulama-ulama lainnya, yaitu beliau membolehkan perempuan ḥaiḍ

untuk melaksanakan ṭawāf, karena beliau menempatkan permasalahan ḥaiḍ tersebut sebagai permasalahan darurat. Pelaksanaan ṭawāf bagi perempuan ḥaiḍ, tentunya dengan cara menahan darah itu agar tidak mengalir dengan menggunakan suatu alat (seperti pembalut wanita), sehingga darah tersebut tidak jatuh dan mengotori masjid.[93] Menurut hemat penulis demi kemaslahatan, pendapat tersebutlah yang dipandang

---

[90]Ali Hasballah, *Uṣūl at-Tasyrī' al-Islāmi*, hlm. 308.

[91]*Ibid*.

[92]'Ali Aḥmad an-Nadwi, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1986), hlm. 352.

[93]*Ibid*, hlm 21-23.

lebih moderat dan bisa diamalkan sekarang dalam menghadapi problem perempuan yang hendak melaksanakan ibadah haji.

d. Larangan Menyentuh dan Membawa muṣḥaf, Membaca dan Menghafal al-Qur'an

Larangan menyentuh al-Qur'an bagi perempuan ḥaiḍ bersandar pada firman Allah dalam surat al-Wāqi'ah ayat 79 yaitu:

لاّ يمسّه الاّ المطهّرون

Dalam surat al-Wāqi'ah ayat 79 tersebut, secara ẓahir mengandung perintah agar tidak menyentuh al-Qur'an kecuali orang yang dalam keadaan suci. Keumuman ayat tersebut menyebabkan perbedaan pendapat (*ikhtilāf*) di kalangan fuqaha' dalam menafsirkan siapa *muṭahharun* yang dimaksudkan dalam ayat tersebut. Sebagian ada yang menafsirkan sesuai dengan yang tersurat dalam *naṣ*, yaitu *muṭahharun* diartikan dengan orang yang suci dari *ḥadaṡ*, baik *ḥadaṡ* kecil maupun *ḥadaṡ* besar. Sebagian ulama yang lain ada yang menafsirkan bahwa ayat tersebut mengandung makna tersirat (*isyarat an-naṣ*)[94] yaitu *muṭahharun* diartikan dengan malaikat, mereka mengatakan bahwa ayat tersebut hanya mengandung pemberitaan tentang *lauḥ al-mahfuẓ*, yang tidak dapat menyentuhnya selain para malaikat (yaitu yang dimaksud dengan "mereka yang disucikan").[95]

Penafsiran *muṭahharun* pada ayat 79 surat al-Wāqi'ah tersebut, menurut hemat penulis lebih sesuai diartikan dengan malaikat, karena dengan melihat korelasi dengan dua ayat sebelumnya, yaitu ayat 77 dan 78 dan dua ayat setelahnya yaitu ayat 80 dan 81 dari surat al-Wāqi'ah yang artinya:

" Sesungguhnya al-Qur'an itu adalah bacaan yang sangat mulia. Pada kitab yang terpelihara (*lauḥ al-mahfuẓ*). Tidak ada yang menyentuhnya kecuali mereka yang disucikan. Diturunkan dari Tuhan semesta alam. Maka apakah kamu menganggap remeh saja al-Qur'an ini ".[96]

[94]Yang dimaksud dengan sesuatu yang dipahami dari isyarat naṣ ialah makna yang tidak langsung dapat dipahami dari kata-katanya dan tidak dimaksudkan oleh susunan katanya. Abdul Wahab al-Khallāf, *Ilmu Uṣūl Fiqih*, terj. Masdar Helmy, cet. 1, (Bandung: Gema Rihlah Press, 1996), hlm. 249.

[95]Moh. Bagir al-Habsyi, *Fiqih Praktis*, (Bandung: Mizan, 1999), I: 100.

[96]Al-Qur'an dan Terjemahnya, (Jakarta: Departemen Agama, 1984), hlm 897.

Ayat tersebut juga bersinggungan dengan ayat 11-16 pada surat; 'Abasā, yaitu: "sekali-kali jangan (demikian)! Sesungguhnya ajaran-ajaran Tuhan itu adalah suatu peringatan, maka siapa yang menghendaki tentulah ia memperhatikannya, di dalam kitab-kitab yang dimuliakan, yang di tinggikan lagi disucikan, di tangan para penulis (malaikat) yang mulia lagi berbakti".

Dengan melihat korelasi antara ayat dengan ayat pada surat al-Wāqi'ah dan 'Abasā ini, maka dapat dipahami ayat tersebut hanya menjelaskan pemberitaan keadaan al-Qur'an di *lauḥ al-mahfuẓ* sebelum diturunkan ke bumi. Sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhailī yang dimaksud *muṭahharun* adalah malaikat Jibril, di mana al-Qur'an dijaga oleh malaikat Jibril di *lauḥ al-mahfuẓ*, tidak ada yang dapat menyentuhnya selain mereka yang disucikan, ayat ini hanyalah menjelaskan perintah untuk mengagungkan al-Qur'an.[97] Apabila ayat ini dijadikan dalil untuk melarang perempuan ḥaiḍ untuk menyentuh al-Qur'an, karena perempuan ḥaiḍ dianggap tidak suci, maka menarik untuk diperhatikan pendapat sebagian ulama yang menyatakan, kalau orang yang ḥaiḍ boleh membawa uang yang di dalamnya terdapat sesuatu yang menyebutkan Allah, maka demikian halnya dengan al-Qur'an. Hal ini disandarkan pada hadiṡ Nabi yang artinya: "Orang yang beriman itu tidak najis".[98] Apabila melihat hadiṡ tersebut maka seluruh orang yang beriman adalah suci, tanpa terkecuali perempuan yang sedang ḥaiḍ. Sebenarnya ayat 79 surat al-Wāqi'ah tersebut menyerukan manusia untuk mengagungkan al-Qur'an dengan berbagai cara dan keadaan, larangan perempuan ḥaiḍ untuk menyentuhnya merupakan salah satu sikap kehati-hatian dalam pengagungan terhadap al-Qur'an, jadi larangan tersebut tidaklah bersifat mutlak. Sebagaimana menurut Ibnu 'Abbas dan golongan Zaidiyah membolehkan orang yang ber*ḥadaṡ*, baik kecil maupun besar untuk memegang muṣḥaf.[99]

Adapun larangan perempuan ḥaiḍ untuk membaca atau menghafal al-Qur'an, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya (pada bab III), hadiṡ yang dipakai untuk legitimasi larangan membaca al-Qur'an,

---

[97]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 453.

[98]Musṭafā Muḥammad Imarah, *Terjemahan Jawāhirul Bukhāri*, terj. Muhammad Zuhri, hlm. 104.

[99]Asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭār*, I: 205-207.

berbunyi: Artinya: *"Tidak boleh membaca al-Qur'an orang yang junub dan ḥaiḍ"* (H.R. Ibnu Mājah dan lainnya).[100] Menurut jumhur ulama, hadiṡ tersebut masuk dalam kategori *dai'f*, maka hadiṡ tersebut tidak bisa dijadikan pegangan atau *hujjah*.[101] Sebagaimana pendapat dari Imām Mālik bahwa menghafal al-Qur'an bagi perempuan ḥaiḍ dilihat dari segi membaca al-Qur'an, beliau tidak mempermasalahkannya sebab beliau membolehkan perempuan ḥaiḍ membaca al-Qur'an.[102] Dasar dalil yang dijadikan dasar kebolehan perempuan ḥaiḍ menghafal al-Qur'an bagi Imām Mālik adalah:

حدّثنى يحي عن مالك, عن ابواب بن أبي تميمة السحتيانى. عن محمد بن سيرين ان عمر بن الخطاب, كان في قوم وهم يقرؤن القرأن. فذهب لحاجته, ثمّ رجع وهو يقرأ القرأن, فقال له رجل: يا امر المؤمنين, اتقرأ القرأن ولست علي وضوء؟ فقال له عمر: من افتاك بهذا؟ امسيلمة؟.[103]

Begitu juga Imām Ibn Hazm, ia berpendapat tidak ada halangan bagi perempuan ḥaiḍ untuk menghafal al-Qur'an baik ketika proses menghafalnya masih dengan membaca dan menyentuh muṣḥaf, maupun sudah lepas dari muṣḥaf al-Qur'an. Karena menghafal al-Qur'an termasuk membaca dan menyentuh muṣḥaf adalah perbuatan baik yang disunnahkan dan mendapat pahala bagi yang mengerjakannya, juga salah satu dari rasa penghormatan dan pengagungan terhadap al-Qur'an. Sehingga pelarangan terhadap perbuatan tersebut merupakan pembebanan yang memerlukan bukti.[104]

Dasar dalil yang dijadikan dasar kebolehan perempuan ḥaiḍ menghafal al-Qur'an bagi Imām Ibn Hazm adalah:

---

[100]Kitab Sunan Ibnu Mājah nomor hadiṡ 588. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

[101]Syeikh Musṭafā al-'Adawi, "Hukum Wanita Ḥaiḍ Berzikir dan Membaca al-Qur'an" dalam majalah *As-Sunnah* edisi 09/tahun V/ 1422H/2001 M, hlm. 63.

[102]Mālik Ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, cet ke-2, I: 200.

[103]*Ibid*. Hadis ini juga dapat dijumpai dalam az-Zarqāni, *Syarh az-Zarqāni 'alā Muwatta Imām Mālik*, no hadis. 116, informasi dari CD *Hadiṡ | asy-Sayrīf*.

[104]Ibn Hazm, *al-Muhallā*, cet ke-4, I: 77.

حدّثنا محمد بن سعيد بن نبات عبدالله بن نصر عن قاسم بن أصبغ عن محمد بن وضاح عن موسى معاوية ثنا ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ربيعة قال: لا بأس ان يقرأ الجنب القرأن.[105]

Apabila melihat pendapat para ulama mengenai larangan bagi perempuan ḥaiḍ untuk membaca al-Qur'an, sebenarnya dapat dilihat secara jelas bahwa tidak ada larangan bagi perempuan ḥaiḍ untuk membaca al-Qur'an secara mutlak, ada pengecualian-pengecualian tertentu. Seperti menurut mażhab Mālikī bagi orang yang sedang ḥaiḍ dilarang membaca sesuatu ayat dari al-Qur'an, kecuali sebentar dengan maksud untuk memelihara (menjaga) dan menjadikannya sebagai dalil (bukti), pendapat ini hampir sama dengan Ḥanābilah. Kebolehan membaca al-Qur'an untuk memeliharanya tersebut tidak berlaku bagi orang yang junub, sebab orang yang junub sucinya dapat segera diperoleh dengan segera mandi, sedangkan perempuan yang ḥaiḍ, suci dan tidaknya tergantung pada masih atau tidaknya darah tersebut. Sehingga orang yang ḥaiḍ tidaklah sama dengan orang yang junub, maka ia boleh membaca al-Qur'an. Sedangkan menurut Hanafīyyah tidak boleh membacanya kecuali kalau ia menjadi guru mengaji al-Qur'an yang menyampaikannya kata perkata (*talqin*; mengajarnya).[106] Bahkan menurut mażhab Syāfī'i satu huruf pun bagi orang yang ḥaiḍ tetap diharamkan membacanya tanpa terkecuali, kecuali hanya untuk berżikir (mengingat), seperti menyebutnya pada waktu makan.[107] Adapun żikir pada Allah mutlak diperbolehkan bagi orang yang ḥaiḍ. Sebagaimana pendapat Hasan al-Bashri dan Abū Ja'far bahwa perempuan ḥaiḍ boleh berwuḍu kemudian duduk sambil bertasbih dan berżikir kepada Allah di waktu ṣalat.[108] Maka dapat disimpulkan bahwa larangan atau kebolehan bagi perempuan ḥaiḍ untuk membaca al-Qur'an tergantung pada niatnya, dan beberapa ulama berpendapat perempuan ḥaiḍ boleh membaca al-Qur'an dengan niat berżikir kepada Allah

---

[105]Ibnu Hazm, *al-Muḥallā*, hlm. 79.
[106]asy-Syarakhṣi, *al-Mabsūṭ*, II: 152.
[107]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, I: 538.
[108]Muhyi ad-Dīn an-Nawawī, *Al-Majmu' Syarḥ al-Muhażżab*, II: 369.

(beribadah). Sedangkan membaca al-Qur'an dan pengertian żikir kepada Allah (beribadah) belum ditemukan hujjah untuk membedakan keduanya.

e. Larangan Melewati atau Masuk Masjid, dan Berdiam Diri di Masjid (*I'tikāf*)

Dalam beberapa hadiṡ Nabi ada larangan bagi perempuan yang sedang ḥaiḍ untuk masuk masjid, karena masjid merupakan tempat yang suci sedangkan ḥaiḍ adalah kotor. Larangan masuk masjid ini oleh sebagian perempuan dirasa sangat berat, sebab bagi perempuan tempat suci bukan sekedar ruang untuk melakukan ibadah tapi juga merupakan tempat terapi yang memberikan suasana kontras dari realita di luar yang merendahkan perempuan. Di tempat suci ini tidak ada pembeda antara laki-laki dan perempuan, semua yang datang mempunyai tujuan yang sama yaitu untuk *ta'abbud*. Seperti ada seorang perempuan Maroko yang lebih memilih tempat suci untuk menenangkan hatinya dari pada tempat-tempat lain.[109] Sebenarnya tidak perlu jauh-jauh melihat, di Indonesia pun pengajian-pengajian rohani (dakwah) lebih banyak dilakukan di dalam masjid dari pada di tempat lain. Adanya larangan perempuan ḥaiḍ ini menjadikan perempuan harus menjauhkan diri dari pergaulan, Ada ketidak-adilan terhadap mereka, terutama berkaitan dengan implikasi mikro, yaitu seperti beban psikologis karena dipermalukan akibat disuruh keluar dari masjid.[110]

Larangan bagi perempuan untuk masuk masjid dijelaskan dalam riwayat Ibnu Mājah[111] dan Abū Daūd[112] (seperti yang telah disebutkan dalam bab III terdahulu). Pada hadiṡ yang diriwayatkan oleh Ibnu Mājah tidak terdapat kronologis yang jelas mengapa Nabi mengatakan bahwa masjid tidak halal untuk orang junub dan ḥaiḍ. Sedangkan pada kitab Abū Daūd, terekam asal mula perkataan Nabi yang dipicu oleh keadaan rumah para sahabat yang pintunya menghadap masjid. Menurut Yazid ibn Habib, kondisi pintu rumahnya menjadikan mereka sering melewati masjid untuk mencari air ketika dalam keadaan junub maupun ḥaiḍ. Dengan begitu

---

[109]Lihat Fatima Mernissi, *Peran Intelektual Kaum Wanita dalam Sejarah Muslim: Pemberontakan Wanita*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 61-74.

[110]Yuyun Affandi, Menstruasi dan Berkurangnya Pahala, dalam Sri Suhandjati Sukri (ed), *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, hlm. 133.

[111]Abū Abdullah Muḥammad ibn Yazid Ibn Mājah al-Rabi' al-Qawainī, *Sunan Ibn Mājah*, (Semarang: Putra Semarang, t.t), juz. 1, hlm. 212.

[112]Abū Daūd Sulaiman bin al-Asy'aṡ al-Sijistānī, *Sunan Abū Daūd*, I: 97-98.

makna dalam hadiṡ tersebut yaitu melarang orang untuk berlalu-lalang melewati masjid, karena masjid adalah tempat ibadah yang harus di jaga kesucian dan kebersihannya.[113]

Tetapi ada beberapa hadiṡ lain yang menceritakan bahwa Nabi Saw mengizinkan isterinya yang sedang ḥaiḍ masuk masjid. Diantaranya adalah hadiṡ dari 'Āisyah r.a [114] dan hadiṡ dari Maimūnah r.a [115] yang telah dijelaskan dalam bab III terdahulu. Adapun dalam al-Qur'an pada ayat 43 surat an-Nisā' dijelaskan bagi orang junub diperbolehkan berlalu (*'abiri sabil*) melewati masjid, tetapi tidak dijelaskan bagi orang yang ḥaiḍ, hanya pendapat para ulama yang menyamakan kondisi ḥaiḍ dengan junub, yaitu sama-sama termasuk *ḥadaṡ* besar. Larangan bagi perempuan ḥaiḍ untuk masuk masjid masih mendapat *rukhsah* (keringanan) seperti halnya orang junub dalam ayat tersebut hanya diperbolehkan melewati masjid. Seperti pendapat dari Sayyid Sābiq bahwa perempuan yang ḥaiḍ haram masuk masjid kecuali dalam keadaan darurat. Misalnya tidak ditemukan air mandi selain yang ada di masjid dan tidak ada seorangpun yang mengeluarkan air itu untuknya.[116] Sedangkan menurut mażhab Hambalī perempuan yang ḥ aiḍ pada dasarnya makruh melewati masjid dengan tanpa ada kebutuhan dan tidak mengotori masjid, jika terdapat kebutuhan maka semuanya tidak makruh.[117] Begitu juga Mażhab Hanafī dan Mālikī berpendapat tidak boleh masuk masjid kecuali karena sangat darurat (penting).[118] Hanya Mażhab Sāfi'iyyah yang tidak memberikan keringanan, mereka berpendapat larangan tersebut ditujukan pada berdiam di masjid, sedangkan kalau hanya melewati dengan kondisi darurat dan tidak mengotori masjid maka hukumnya tetap makruh, sedangkan apabila mengotorinya maka hukumnya haram.[119] Sedangkan dalam permasalahan berdiam diri di masjid (*i'tikāf*) jumhur ulama sepakat bahwa bagi orang junub, begitu juga bagi

---

[113]*Ibid.*

[114]Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, nomor Hadiṡ 450. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf.*

[115]Kitab *Musnad Aḥmad*, nomor hadiṡ 25582. Informasi dari CD *Mausū'ah Hadiṡ asy-Syarīf*.

[116]Sayyid Sābiq, *Fiqih as-Sunnah*, I: 52.

[117]Abdurahman al-Jazirī, *al-Fiqh 'alā Mażāhib al-Arba'ah*, I: 258.

[118]M. Jawād Mugniyah, *Fiqih Lima Mażhab*, hlm. 31.

[119]Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmiyah*, I: 627.

orang yang ḥaiḍ dan nifas tidak boleh berdiam di masjid. Kecuali ulama Ḥanābilah membolehkan bagi orang yang ḥaiḍ untuk berdiam diri di masjid hanya dengan berwudu apabila darahnya sudah tidak keluar, karena sudah tidak adanya lagi hal yang dilarang, yaitu takut mengotori masjid.[120]

Bila dilihat sepintas hadiṡ-hadiṡ di atas tampak bertentangan, yaitu perkataan Nabi ada yang membolehkan dan ada yang melarang masuk/melewati masjid bagi perempuan yang sedang ḥaiḍ. Di samping hadiṡ-hadiṡ yang melarang perempuan masuk masjid tersebut *da'if* sanadnya, demikian juga apabila melihat dengan cermat hadiṡ-hadiṡ yang membolehkan perempuan yang sedang ḥaiḍ melalui masjid dalam kondisi darurat, menunjukan inti dari larangan tersebut adalah karena *talwiṡ* (khawatir masjid terkotori dengan darah ḥaiḍ). Seperti dalam hadiṡ di atas menyebutkan, Nabi berkata kepada 'Āisyah: "Sesungguhnya ḥaiḍ mu bukan terletak pada tanganmu", oleh karena itu apabila melewati atau mengambil sesuatu dengan sebentar yang tidak memungkinkan darah itu menetes maka diperbolehkan.

Dengan membaca arti kata ḥaiḍ, bisa dilihat bahwa yang disebut darah ḥaiḍ adalah darah yang mengalir. Maka apabila darah tersebut tidak dicegah dengan baik akan jatuh dan mengotori tanah dan laintai. Padahal pada zaman Nabi teknologi belum canggih, sehingga perempuan-perempuan yang mengalami ḥaiḍ saat itu hanya menggunakan kain seadanya untuk mencegah darah yang berceceran, pengaman tersebut tentu masih sangat riskan akan terjadinya kebocoran. Bila dihubungkan dengan hadiṡ di atas yang intinya dari pelarangan perempuan menstruasi masuk masjid disebabkan kekhawatiran akan mengotori masjid dengan jatuhnya darah ḥaiḍ, hal ini dapat dimengerti. Terlebih dengan melihat kondisi riil perempuan yang ḥaiḍ saat itu dan masjid adalah pusat kegiatan ritual keagamaan, maka menjaga kesucian masjid menjadi keharusan.

Jika melihat perkembangan zaman saat ini dengan beredarnya ragam jenis pembalut wanita yang mampu menahan kebocoran saat ḥ aiḍ, seharusnya peluang untuk mencemari masjid menjadi sangat kecil kemungkinannya. Jadi apabila *talwiṡ* menjadi penyebab hukum (*'illat* hukum) dilarangnya perempuan ḥaiḍ masuk masjid dan berdiam diri

[120]*Ibid.*

(*i'tikāf*), maka dengan adanya teknologi canggih dengan adanya pembalut wanita yang dapat menyanggah darah menetes maka *'illat* hukum tersebut hilang dan hukumnya menjadi boleh. Sebagaimana kaidah-kaidah:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما.[121]

الحكم إذا ثبت بعلّة زال بزوالها.[122]

الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها.[123]

إذا زال المانع عاد الممنوع.[124]

Sebagaimana juga dijelaskan oleh Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo bahwa selagi perempuan ḥaiḍ bisa menjaga diri dari *talwiṡ*, maka perempuan tersebut boleh melakukan ritual keagamaan seperti biasanya, misalnya mendengarkan pengajian atau beri'tikāf dengan niat beribadah. Penjelasannya tersebut didasarkan pada sebuah hadiṡ dari Maimūnah r.a yang berbunyi: "Salah seorang dari pada kami membawa sajadah (tikar) ke masjid lalu dihamparkannya, padahal dia sedang dalam keadaan ḥaiḍ".[125] Kebolehan beri'tikāf bagi perempuan ḥaiḍ sama halnya dengan kebolehan untuk bertasbih dan berżikir di masjid pada saat waktu ṣalat. Sebagimana pendapat dari Hasan al-Baṣri dan Abū Ja'far bahwa perempuan ḥaiḍ boleh berwuḍu kemudian duduk sambil bertasbih dan berżikir kepada Allah di waktu ṣalat.[126]

f. Larangan untuk bersuci *Ṭaharah*)

[121]'Ali Aḥmad an-Nadwi, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, hlm. 227.

[122]*Ibid*, hlm. 388.

[123]*Ibid*.

[124]*Ibid*, hlm. 352.

[125]Penjelasan Huzaemah Tahido Yanggo ini dipaparkan dalam majalah *Paras*, edisi 31/Tahun III/ April 2006, dengan judul artikel "*Masih Relevankah Alasan talwiṡ ?*", (Cibubur: PT. Variasari Malindo, 2006) hlm. 46-47.

[126]Muhyi ad-Dīn an-Nawawī, *Al-Majmu' Syarḥ al-Muhażżab*, II: 369.

Dalam istilah fiqih *ṭaharah* adalah membersihkan *ḥadaṡ* atau menghilangkan najis, yaitu najis jasmani seperti darah, kencing tinja dan lainnya. *Ṭaharah* atau bersuci diwajibkan bagi orang yang mempunyai *ḥadaṡ* baik besar maupun kecil, karena mereka yang terkena *ḥadaṡ* terlarang untuk melakukan ṣalat dan ritual ibadah lainnya. Adapun untuk mensucikannya mereka wajib wuḍu, mandi ataupun dengan *tayammum*.

Dalam fiqih ada larangan bagi perempuan yang sedang ḥaiḍ untuk melakukan *ṭaharah* baik itu dengan cara mandi, wuḍu ataupun *tayammum*. Menurut Mażhab Syāfī'i dan Ḥanābilah haram hukumnya bagi perempuan ḥaiḍ melakukan *ṭaharah*, karena ḥaiḍ seperti juga nifas mewajibkan untuk bersuci, karena sesuatu yang mewajibkan untuk bersuci akan menjadi penghalang sahnya bersuci, seperti juga keluarnya air kencing. Tetapi diperbolehkan bersuci (mandi) karena junub, karena hendak ihram atau masuk Makkah, karena mandi sebelum melakukan hal-hal tersebut disunnahkan.[127] Sedangkan an-Nawawī menegaskan tidak semua *ṭaharah* diharamkan bagi perempuan ḥaiḍ, karena *ṭaharah* banyak macamnya (yang dimaksud dengan *ṭaharah* adalah mengalirkan air ke anggota badan), tetapi yang diharamkan bagi perempuan ḥaiḍadalah *ṭaharah* dengan niat menghilangkan *ḥadaṡ* untuk menyengaja melakukan ibadah wajib yang dilarang baginya seperti salat, puasa dan lainnya, sedangkan untuk ibadah yang tidak dilarang, *ṭaharah* baginya tidak diharamkan, seperti ihram, wuquf dan lainnya.[128]

Penjelasan pendapat ulama di atas apabila diperhatikan lebih lanjut, akan dapat dipahami bahwa sebenarnya yang diharamkan bagi perempuan h}aid} adalah bukan bersucinya, tetapi melakukan ibadah-ibadah yang telah dilarang baginya. Karena dari pendapat baik Syāfi'iyyah, Ḥanābilah maupun Imām an-Nawawī mengisyaratkan sebenarnya *ṭaharah* yang dilakukan perempuan ḥaiḍ tersebut dianggap sah, karena apabila ia hendak melakukan ibadah-ibadah yang tidak dilarang, ia disunnahkan untuk bersuci terlebih dahulu dan bersucinya dianggap sah. Misalnya ada seruan bagi perempuan ḥaiḍ untuk segera berwuḍu, kemudian duduk sambil ber żikir dan bertasbih di masjid pada waktu salat berjamaah dilaksanakan.[129]

[127]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 620.

[128]Muhyi ad-Dīn an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhażżab*, hlm 367.

[129]Ulama yang berpendapat bagi perempuan ḥaiḍ agar segera berwudu pada

Adanya larangan untuk bersuci bagi perempuan ḥaiḍ, masih sangat kental diyakini masyarakat sekarang ini. Bahkan larangan bersuci yang dipahami bukan hanya bersuci untuk melakukan ibadah-ibadah wajib yang dilarang, tetapi makna bersuci menjadi diperluas misalnya dilarang mencuci rambut (karena takut terlepas dari kepala) dan dilarang memotong anggota badan, seperti rambut dan kuku. Karena ada sebuah keyakinan bahwa segala sesuatu yang terlepas dan terbuang dari anggota badan perempuan ḥaiḍ akan tetap menjadi *ḥadaṡ* dan di akhirat nanti akan mendapat tuntutan akan *ḥadaṡ* yang belum disucikan tersebut, kemudian segala sesuatu yang berkaitan dengan perempuan ḥaiḍ akan menjadi sensitif dosa.[130] Dari mitos-motos yang diyakini sebagai ajaran agama semacam inilah yang akan menjadi bumbu-bumbu kecil, yang kemudian menjadi sikap-sikap misoginis dalam memandang perempuan menstruasi. Sedangkan dalam Islam, seharusnya tidak ditemukan mitos dan takhayul yang menyangkut masalah menstruasi, karena al-Qur'an sendiri tidak menganggap ḥaiḍ itu masalah teologi, melainkan hanya sebagai masalah biologi, yaitu hanya sebatas masalah kesehatan reproduksi. Al-Qur'an sebenarnya telah melepaskan mitos-mitos yang berkembang sebelumnya (Yahudi dan Nasrani), tetapi masih ada persepsi dalam masyarakat yang perlu di-*clear*-kan.

2. Larangan Dalam Aspek *Munakahah*

a. Larangan melakukan Hubungan Seksual

Kehidupan seksual adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan dari serangkaian kebutuhan yang harus dipenuhi oleh manusia. Di samping itu cara reproduksi satu-satunya bagi manusia dengan melakukan hubungan dengan lawan jenis. Islam telah mengatur pergaulan suami isteri dalam sebuah pernikahan dengan cara-cara yang sehat dan baik

waktu ṣalat untuk berżikir dan bertasbih kepada Allah antara lain al-Auza'i, Mālik, aṡ-S|auri, Abū Hanifah dan lainnya. Lihat an-Nawawī, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhażżab*, hlm. 369.

[130]Adanya pendapat bahwa perempuan ḥaiḍ dilarang memotong salah satu anggota badan seperti rambut dan kuku, karena akan mendapat tuntutan di hari kiamat, pernyataan ini adalah pendapat dari al-Ghażali dalam *al-Ihyā'*, sedangkan menurut Hanābilah dan Sayyid Sābiq (dalam *Fiqih Sunnah*) tidak dimakruhkan sama sekali perempuan ḥaiḍ memotong rambut atau kukunya. Selanjutnya lihat Wahbah, *al-Fiqh*, I: 536-537.

dengan tetap menjaga dan memelihara kesejahteraan antara keduanya. Dalam Islam larangan suami menggauli isteri yang sedang menstruasi hanya sebatas berhubungan seksual (*jima'*) selain itu diperbolehkan (*istimṭa'*). Sebagaimana hadiṡ dari Anas bin Mālik, Rasulullah bersabda: "*Segala sesuatu boleh kamu perbuat dengan isterimu yang sedang menstruasi selain bersetubuh*". Larangan ber*jima'* dengan wanita menstruasi semata-mata hanya untuk memelihara kesehatan baik suami dan isteri maupun anak yang akan dikandungnya kelak, karena tempat keluar darah (*al-maḥīḍ/ maudi' al-ḥaiḍ*) adalah bermasalah, sebagaimana telah dijelaskan dalam al-Qur'an dengan "*ażа*", karena darah yang dikeluar dari tempat tersebut bisa membawa penyakit. Larangan dalam al-Qur'an ini telah dibuktikan melalui ilmu medis bahwa pada dasarnya para ahli kesehatan telah sepakat melarang berhubungan seksual dengan wanita menstruasi karena dampak negatifnya lebih besar dari pada manfaatnya.

Larangan berhubungan seksual dengan isteri yang sedang menstruasi tertera pada surat al-Baqarah (2) ayat 222. Ayat ini turun dalam konteks kebiasaan orang-orang Yahudi di Madinah yang bertetangga dengan orang-orang muslim. Mereka mempunyai peraturan terhadap wanita-wanita yang sedang menstruasi, sebagaimana yang tercantum dalam Perjanjian Lama Kitab Imamat orang Lewi pasal 15:19-24 yang intinya, wanita menstruasi harus mengasingkan diri dan segala yang disentuh atau diduduki menjadi najis. Karena aturan ini, suami tidak mau bersama dengan isteri yang sedang menstruasi, mereka tidak mau makan-minum bersama, bahkan tidak tinggal serumah. Hal inilah yang menjadi pertanyaan para sahabat sehingga ayat ini turun. Inilah yang menjadi konteks sosial ayat 222 surat al-Baqarah.[131] Sebaliknya, orang-orang Nasrani bergaul biasa saja dengan wanita menstruasi, mereka memperlakukan dan menggauli wanita menstruasi sebebas seperti tidak sedang menstruasi.

Penjelasan tentang ḥaiḍ dalam ayat tersebut dinyatakan dengan "*ażа*" dan ulama ahli tafsīr berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *ażа* tersebut, seperti telah dijelaskan sebelumnya. Perbedaan penafsiran kata *ażа* tersebut tentunya akan membawa dampak yang tidak sama kepada kaum perempuan sebagai subyek yang mengalami menstruasi. Misalnya

[131]Musṭafā al-Maragi, *Tafsīr al-Maragi*, II: 155-156.

pada terjemahan Departemen Agama kata *ażа* diartikan dengan kotoran, sedangkan kotoran adalah sesuatu yang menjijikkan dan harus dijauhi. Kata *ażа* dalam ayat lain, misalnya surat al-Baqarah 2:196 artinya "sakit" atau "gangguan", surat al-Baqarah 2:262 dan 263 artinya "menyakitkan", surat Āli Imrān 3:111, 186 dan surat al-Ahżab 33:48 artinya "gangguan" serta dalam surat an-Nisā' 4:102 artinya "kesusahan". Jadi dari beberapa terjemahan kata *ażа* ini, menurut hemat penulis kata *ażа* dalam ayat yang berkaitan dengan wanita menstruasi ini lebih tepat dengan arti "sesuatu yang akan membawa penyakit". Jadi larangan pada ayat tersebut, dapat dipahami bahwa "berhubungan seksual dengan wanita menstruasi dapat menyebabkan penyakit".

Selanjutnya, adanya perbedaan penafsiran lafaẓ *al-maḥīḍ* dalam ayat tersebut akan berimplikasi pada perbedaan dalam menentukan hukum. Para ulama sepakat bahwa boleh melakukan senang-senang (*istimta'*) dengan isteri yang sedang ḥaiḍ sebatas di atas pusar dan di bawah dengkul. Namun belum ada kesepakatan kebolehan bersenang-senang di daerah di bawah pusar dan di atas dengkul. Bila kata *al-maḥīḍ* diartikan "tempat" berarti yang dilarang hanya melakukan *jima'*, selain itu diperbolehkan. Ini selaras dengan pendapat bahwa penyebutan sesuatu secara khusus berarti membenarkan adanya hukum yang berbeda (dari yang disebutkan tersebut),[132] maka ayat ini membolehkan hal-hal selain *jima'*. Mereka yang mengartikan kata *al-maḥīḍ* dengan *al-ḥaiḍ* (darah ḥaiḍ), maka maksud dari ayat ini adalah "jauhilah perempuan di waktu ḥaiḍ", dan mendatangi tempat selain bagian di atas pusar dan di bawah dengkul adalah haram.[133] Munculnya makna ganda dalam lafaẓ *al-maḥīḍ* pada ayat tersebut tentunya mengharuskan untuk memilih salah satu arti yang lebih menguntungkan dari pada yang lain, walaupun kata tersebut sudah sangat umum, dalam hal ini kata *al-maḥīḍ* yang dimaknai darah ḥaiḍ lebih banyak dikenal. Namun *al-maḥīḍ* yang diartikan "tempat" manfaatnya lebih banyak dan sesuai dengan anjuran nabi Muhammad. Menyamakan dan membedakan kedua lafaẓ tersebut tentunya akan membawa dampak yang tidak sama juga kepada kaum perempuan sebagai subyek yang mengalami menstruasi.

---

[132]Ali Hasballah, *Uṣūl al-Tasyri' al-Islāmi*, hlm. 275-276.
[133]Musṭafā al-Maragi, *Tafsīr al-Maragi,* II: 155- 156.

Jika diteliti lebih cermat, inti (*meanstream*) ayat tersebut sesungguhnya bukan lagi ḥaiḍ-nya itu sendiri, tetapi pada *maḥīḍ*-nya atau tempat keluarnya darah itu (*mauḍi' maḥīḍ*, karena Tuhan menggunakan kata *al-maḥīḍ* bukan al-ḥaiḍ. Walaupun kedua kata itu sama-sama dalam bentuk *masdar/gerund* tetapi yang pertama menekankan tempat ḥaiḍ (*mauḍi'al-ḥaiḍ*) sedangkan yang kedua menekankan waktu dan zat ḥaiḍ (*'ain al-ḥaiḍ*) itu sendiri.

Banyak mufasir menyamakan atau tidak menegaskan perbedaan pengertian kedua istilah tersebut. Padahal menyamakan atau membedakan pengertian tersebut masing-masing mempunyai makna yang berbeda, bahkan lebih jauh akan berimplementasi kepada persoalan hukum. Kalau *al-maḥīḍ* diartikan sama dengan *al-ḥaiḍ*, maka ayat tersebut "jauhilah perempuan itu pada waktu ḥaiḍ " artinya dilarang bergaul dan bersenang-senang, dan ini jelas menyalahi struktur makna yang dikehendaki Sang Mukhaṭāb. Akan tetapi kalau yang dimaksud ayat itu ialah *al-maḥīḍ*dalam arti *mauḍi' al-ḥaiḍ*, maka ayat tersebut berarti "jauhilah tempat ḥaiḍ dari perempuan itu". Penggunaan logika yang kedua ini menjadi jelas tanpa harus lagi ada penghapusan (*nasakh*) atau pengkhususan (*takhsis*). Kalau yang dimaksud *al-maḥīḍ* yakni *al-ḥaiḍ* maka akan menimbulkan kejanggalan dalam pengertian, karena yang bermasalah (*aża*) dalam lanjutan ayat tersebut ialah waktu ḥaiḍ (zaman al-ḥaiḍ), bukan tempat ḥaiḍ (*al-maḥīḍ*) jadinya tidak logic dalam pengertian (*gair al-ma'qul al-ma'na*) karena sesungguhnya yang bermasalah (*aża*) ialah *mauḍu'*-nya. Ḥaiḍ itu sendiri bukan *aża* karena ḥaiḍ hanya diibaratkan dengan darah khusus. Ayat tersebut merevisi pengucilan terhadap perempuan yang sedang ḥaiḍ (pengucilan terhadap perempuan ḥaiḍ seperti ajaran-ajaran sebelumnya), karena yang diperintahkan untuk dijauhi bukan ḥaiḍ-nya tetapi tempat ḥaiḍ-nya.

Adanya larangan berhubungan seksual dengan perempuan ḥaiḍ yang dijelaskan dalam al-Qur'an, telah terbukti dalam penelitian medis bahwa berhubungan *sex* dengan perempuan yang sedang menstruasi akan mengakibatkan berbagai penyakit. Ketika berhubungan *sex* dilakukan pada saat menstruasi, darah menstruasi yang seharusnya dikeluarkan akan masuk kembali (*refract*) ke dalam tubuh sehingga bisa menyebabkan

terjadinya *endometriosis* atau kista. Hal tersebut bisa terjadi dikarenakan orgasme pada wanita menyebabkan terjadinya kontraksi di uterus, sehingga darah ḥaiḍ yang seharusnya keluar, kembali lagi dan akan menyebar ke berbagai arah di luar tempatnya (*displacesment*) bahkan bisa sampai di rongga perut. Darah ḥaiḍ yang berisi sel-sel endometrium tumbuh dan berkembang di tempat tersebut. Akibatnya ketika terjadi menstruasi lagi, sel-sel itu ikut meluruh, namun tidak dapat dikeluarkan karena terkurung dan semakin lama mengakibatkan perlengketan-perlengketan yang disebut *endometriosis*. Akibat lain yang bisa timbul adalah infeksi. Karena pada saat menstruasi, rahim sedang terluka sehingga masuknya benda asing ke dalam vagina menyebabkan terjadinya infeksi.[134]

Sedangkan di Barat meskipun dilarang agama, ada beberapa argumen yang tetap diajukan untuk mendukung dilakukannya hubungan seksual pada saat menstruasi oleh banyak pihak: seperti kaum feminis, para pendukung paradigma evolusioner, dan para penganjur kebebasan seksual. Pandangan modernis menyatakan bahwa tidak ada bahaya dalam hubungan seksual semasa menstruasi. Misalnya, *Ideal Marriage* yang dikutip oleh Munawar Ahmed Anees, yaitu salah satu buku terlaris sejak diterbitkan pertama kali pada tahun 1926, menyatakan bahwa "hubungan seksual yang layak dan diinginkan oleh kedua pihak pada pasangan-pasangan yang sehat pada waktu menstruasi sama sekali tidak dilarang".[135] Tetapi, diperingatkan bahwa setiap infeksi laten pada wanita ada kemungkinan akan berkembang selama menstruasi. Begitu pula, Masters dan Johnson menyatakan: "Seringkali ada anggapan bahwa aktifitas senggama selama menstruasi akan menyebabkan tekanan fisik yang parah di pihak wanita. Dalam waktu sepuluh tahun terakhir ini, belum ada bukti klinis yang mendukung konsep ini. Pendeknya dari sudut pandang fisiologis murni, tidak ada kontra indikasi untuk senggama atau masturbasi selama menstruasi".[136] Lebih jauh, mengenai tabu intramenstrual, Martin dan Long mengemukakan bahwa: "Ternyata tidak ada alasan kuat untuk

---

[134]Selanjutnya baca Dr. Hasto Wardoyo, SP. Og, "*Siklus Reproduksi dan Gangguan Ḥaiḍ*", makalah disampaikan dalam kuliah Seksualitas dan Kesehatan Reproduksi, Jogjakarta, 26 Agustus 2003.

[135]Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Masa Depan*, hlm. 80.

[136]*Ibid*, hlm 81.

menghindari senggama/seksual selama menstruasi dari sudut pandang pato-fisiologis". Pendapat yang lain menyebutkan bahwa perilaku seksual perempuan sama dengan monyet dan kera. Pada hewan hubungan seksual dapat dilakukan bila betina telah menunjukkan tanda-tanda ingin berhubungan, pada saat itu betina siap menerima penetrasi dari jantan. Jadi siklus seksual sangat tergantung dengan siklus reproduktifnya.[137] Tetapi teori ini banyak ahli yang membantahnya, sebaliknya pada manusia kegiatan seksual tidak berhubungan dengan siklus reproduktif, jadi minat atau gairah berhubungan seksual telah ada sebelum perempuan mengalami menstruasi dan akan tetap bertahan sesudah perempuan *menopause*.

Islam menetapkan berbagai aturan yang berkaitan dengan menstruasi, mengingat permasalahan menstruasi tidak hanya berkaitan dengan permasalahan pergaulan suami isteri akan tetapi juga berkaitan langsung dengan permasalah kesehatan reproduksi perempuan yang pada akhirnya menentukan kelangsungan kehidupan manusia dan keturunannya (*hifẓ an-naṣl*) sebagai bagian dari tujuan disyari'atkannya hukum Islam (*Maqāṣ id asy-Syari'ah*). Bagaimanapun Allah mensyari'atkan setiap hukum pasti mengandung hikmah, begitu halnya dengan adanya larangan berhubungan seks dengan perempuan menstruasi. Hikmah adanya larangan ini telah terbukti dari sisi medis, bahkan walaupun para pendukung paradigma evolusioner di Barat membolehkan kebebasan seksual pada masa menstruasi, tetapi tetap saja ada peringatan bahwa setiap infeksi laten pada wanita ada kemungkinan akan berkembang selama menstruasi. Jadi sebenarnya larangan berhubungan *sex* pada waktu menstruasi tersebut masih besar manfaatnya untuk dihindari dari pada dilakukan.

b. Larangan Ṭalāq terhadap Perempuan Menstruasi

Adanya kesepakatan ulama tentang larangan menṭalāq isteri yang sedang ḥaiḍ, berdasarkan surat at-Ṭalāq ayat 1 dan hadiṡ Nabi yang diriwayatkan oleh Imām Bukhāri (telah disebutkan sebelumnya pada Bab III). Larangan ini ada dikarenakan akan terjadinya masa *'iddah* yang sangat panjang bagi isteri tersebut, karena masa ḥaiḍ ketika ia diṭalāq tidak dihitung dalam masa *'iddah*. Kemudian apabila menṭalāq isteri yang sedang ḥaiḍ, sedangkan sebelumnya telah berhubungan, maka akan dikhawatirkan setelah isteri

[137]*Ibid.*

di ṭalāq akan terjadi kehamilan.[138] Oleh sebab itu para ulama melarangnya untuk menghilangkan kesukaran bagi perempuan tersebut.

Untuk mengetahui hikmah dari adanya larangan menṭalāq isteri yang sedang ḥaiḍ, ada baiknya sebelumnya dibahas juga fungsi dari *'iddah*, karena *'iddah* merupakan suatu konsekuensi dari terjadinya ṭalāq.[139] Pada dasarnya 'iddah hanya diwajibkan bagi perempuan yang dicerai suaminya atau ditinggal mati oleh suaminya. Tetapi ketika wacana kesetaraan gender (*gender equality*) mulai berkembang, persoalan ketiadaan *'iddah* bagi laki-laki ini kemudian menjadi isu yang menarik adanya bias dalam menginterpretsikan teks-teks keagamaan. *'Iddah* dipandang sebagai salah satu bentuk diskriminasi seksual dalam lingkungan ahwal asy-Syakhṣiyah. Namun ketika melihat fungsi *'iddah* sebagai *bara'ah ar-rahim*, maka sangat rasional apabila *'iddah* hanya diterapkan bagi perempuan, karena yang mempunyai rahim hanya perempuan bukan laki-laki.[140] Jadi adanya larangan menṭalāq isteri yang sedang ḥaiḍ disebabkan akan memberikan kesukaran pada isteri yang diṭalāq, yaitu di samping akan terjadi masa *'iddah* yang panjang, juga mengingat fungsi 'iddah untuk sterilisasi rahim (*bara'ah ar-rahim*), maka sudah sepantasnya ṭalāq dijatuhkan ketika isteri dalam keadaan suci dan tidak dalam keadaan ḥaiḍ. Argumen ini juga didukung oleh hadiṡ yang diriwayatkan oleh Imām Bukhāri yang berbunyi:

Imām Bukhāri r.a meriwayatkan dari Ismā'il bin Abdullah, dia berkata: "saya diberitahu oleh Mālik dari Nāfi' dari Abdullah bin Umar r.a, bahwa ia menṭalāq isterinya dalam keadaan ḥaiḍ pada masa Nabi Saw, lalu Rasullah Saw bersabda: "suruh dia supaya rujuk kembali kepada isterinya, lalu menunggu sampai suci, lalu ḥaiḍ, lalu suci. Kemudian setelah itu dia boleh mempertahankannya jika dia berkeinginan dan jika dia mau dia boleh menṭalāqnya sebelum menggaulinya, hal ini adalah ketentuan Allah Swt".[141]

---

[138]Wahbah, *al-Fiqh*, I: 631.

[139]*'Iddah* adalah suatu masa atau waktu tunggu yang telah ditetapkan syar'i sebagai konsekuensi terjadinya ṭalāq.

[140]Selanjutnya baca dalam Abdul Muqsid Ghazali,"'iddah dan ihdad: pertimbangan legal-formal dan etik-formal", dalam Abdul Muqsid Ghazali, dkk, *Tubuh, Sekualitas dan Kedaulatan Perempuan*, hlm. 158.

[141]Diriwayatkan oleh Imām Bukhāri, Kitab *at*-Talāq, (9/258. no. 5251, *Fatḥ al-Barī*) Bab Iża Tuliqat Biżalik al-Ḥaiḍ Tu'tadd Biżalik at-Talāq. Hadiṡ no. 5252, 5253, 5258.

Dengan adanya aturan ini, maka dapat terlihat dengan jelas bahwa sesungguhnya Islam telah mengatur kesejahteraan kehidupan pergaulan suami isteri, terutama dalam masalah kesehatan reproduksi perempuan yang erat kaitannya dengan ḥaiḍ, karena adanya larangan ṭalāqini pada akhirnya akan menentukan kelangsungan kehidupan manusia (*hifẓ an-nafs*) dan keturunannya (*hifẓ al-naṣl*) sebagai bagian dari tujuan *maqās}id asy-syarī'ah*.

BAB 5

Penutup

Hukum Islam/fiqh, khususnya yang mengatur relasi laki-laki dan perempuan kebanyakan dirumuskan berdasarkan pada ajaran-ajaran yang spesifik dalam al-Qur'an dan al-Hadis dengan penafsirannya yang berada di tengah-tengah budaya patriarkhis yang cukup berakar urat dalam masyarakat ketika itu. Adapun dalam masalah kedudukan perempuan sebagai kepala negara, dalam memahami Hadis Abi Bakrah di atas para ulama berbeda pendapat, ada yang memegangi keumuman teksnya sehingga menyatakan perempuan sampai kapanpun tidak diperbolehkan menjabat sebagai kepala negara. Sementara ada juga yang memegangi kekhususan sebab, sehingga larangan Nabi dalam hadis tersebut hanya berlaku bagi peristiwa yang sama dengan *sabab wurud* hadis tersebut. Dari penelusuran perbedaan pendapat ulama tersebut dapat disimpulkan bahwa adanya pendapat yang menyatakan perempuan tidak bisa menjadi pemimpin merupakan interpretasi sepihak yang dilegitimasi oleh konstruksi sosial budaya.

Jabatan kepala negara sesungguhnya tidak berkaitan dengan jenis kelamin laki-laki atauperempuan, tetapi berkaitan dengan kapasitas/ kapabilitas dan kemampuan yang dimilikinya. Sehingga apabila seorang perempuan mempunyai kapasitas, kapabilitas dan kemampuan untuk

menjadi kepala negara dan dapat membangun kesejahteraan dan kemakmuran bagi rakyatnya, maka perempuan tersebut pantas dan boleh menjadi kepala negara sebagaimana laki-laki.

Untuk dapat menunjukan kepada masyarakat yang berbudaya patriarkhis bahwa perempuan dapat menjadi kepala negara atau hakim, maka perlu kiranya adanya kesiapan yang lebih matang lagi untuk bisa terjun di dunia politik. Karena hanya dengan menguasai dan memiliki bekal kepandaian, keterampilan serta kepribadian yang kuat oleh setiap vperempuan, baru akan dapat diperhitungkan suaranya. Karena sekarang ini walaupun perempuan mulai banyak yang terjun ke dunia politik, namun tetap saja perempuan dianggap menjadi suara nomer dua setelah laki-laki. Hal ini disebabkan kurang mencukupinya sumber daya manusia khususnya perempuan dalam bidang politik.

Daftar Pustaka

A. Kelompok Al-Qur'an dan Tafsir.

al-Amidī, Su'ud Abī. *Tafsīr Abī Su'ud* (Beirut: tnp, t.t.).

al-Damasqi, Imām Abī al-Fada' al-Hafīd Ibn Kaṡīr. *Tafsir al-Qur'an al-' Aẓīm* (Beirut: Aktabah al-Nūr al-Ilmiyyah, 1991 M/ 1412H).

al-Dailami, Abū Zakariā Yahyā ibn Ziyad ibn Abdullah ibn Manẓur. *Ma'an al-Qur'ān* (ttp. : tnp., 1955).

Kaṡīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim* (Beirut: Maktabah an-Nūr al-Ilmiyah).

al-Maragi, Aḥmad Musṭafā. *Tafsīr al-Marāgī* (Mesir: Musṭafā al-Babī al-Halabī, 1969).

Mugniyah, Muḥammad Jawād. *Tafsīr al-Kasyīf* (Beirut: Dār al-Ilmī, 1968).

al-Qaṭṭan, Manna' Khalil. *Mabāhis:. fi 'Ulūm al-Qur'ān* (ttp.: Mansyur al-'Asr al-Hadiṡ, t.t.).

al-Qur'an dan Terjemahnya (Jakarta: Departemen Agama, 1984)

ar-Rāzȳ, Fakhruddīn. *Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

Rida, Rasyid *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

as-Ṣabūni, Ali. *Ṣafwat at-Tafasīr* (Beirut: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1981).

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mauḍu'i atas Berbagi Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).

B. Kelompok Hadiṡ dan ‘Ulūm al-Hadiṡ.

al-’Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Hajār. *Fath al-Barī Ṣaḥīḥ Bukhāri*, bab *Taqdi al-Ḥaiḍ al-Manāṣik kulliha at-Tawāf bi al-Bait* (ttp.: Maktabah Salafiyah, t.t.).

al-Bukhāri, Abī Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrāhim bin Mugirah bin, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri, “Kitab Ḥaiḍ”*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).

_____,. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri “Kitab an-Nikah”* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).

_____, *At-Tarikh al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.).

CD *Mausū’ah Hadis*:.:. *asy-Syarīf*.

ad-Dāruquṭni, Alī bin Abdullah. *Sunan ad-Dāruqutni*, “*Kitab at-Taharah”* Bab fi Nahy Al-Mahdusi an-Nasa’i al-Qur’an (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).

Imarah, Musṭafā Muḥammad. *Terjemahan Jawāhirul Bukhāri*, terj. Muḥ ammad Zuhri, (Indonesia: Dārul Ihya’, 1993).

al-Qawaini, Abū Abdullah Muḥammad ibn Yazid Ibn Mājah al-Rabi’ *Sunan Ibn Mājah* (Semarang: Putra Semarang, t.t.).

al-Sijistanī, Abū Daūd Sulaiman bin asy-Asy’aṡ. *Sunan Abū Daūd* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).

C. Kelompok Fiqh dan Uṣūl al-Fiqh.

Anas, Mālik bin. *al-Muwaṭṭa’*, cet ke-2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.).

‘Abidīn, Ibn. *Hasyiyah Rad al-Mukhtār* (ttp.: Musṭafa al-Babī al-Halabī, 1996).

al-Baihāqi, *Ma’rifat al-Sunan wa al-Asār* (ttp.: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.).

Dārdiri, Ibn Aḥmad . *Aqrab al-Masalik li Mazhab Imām Mālik* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-1, (Jakarta: Logos Wacana, 1997).

al-Hadrami, Salim Ibn Samir. *Safīnah an-Najāh fi Uṣūl al-Dīn wa al-Fiqh* (ttp.: Syirkah al-Darussalam, t.t.).

al-Hanafī, Ibn al-Hammām. *Syarḥ Fatḥu al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977).

al-Hanafī, Ibnu Mas'ūd al-Kasanī. *Badāi' aṣ-Ṣanāi'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986).

al-Hanafī, Zaid ad-Dīn bin Najm. *Bahr ar-Rā'iq*, cet. ke-3, (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1993).

Hayyan, Abū. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983).

Hāzm, Ibn. *al-Muḥallā*, cet ke-4 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

Hasballah, Ali. *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971).

al-Habsyi, Moh. Bagir. *Fiqih Praktis* (Bandung: Mizan, 1999).

Ikhanudin, K.M. (ed), *Panduan Pengajar Fiqih Perempuan di Pesantren* (Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat, 2002).

al-Jamal, Ibrahim M. *Fiqih Muslimah* (*Ibadat-Muamalah*), terj. Zaid Husein al-Hamid, (Jakarta: Pustaka Amani, 1994).

al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *I'lam al-Mūqi'in 'an Rab al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1996).

al-Jazirī, Abd ar-Rahman. *Fiqh 'Alā Mażāhib al-Arba'ah* (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiah, t.t.).

al-Khallāf, Abdul Wahāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr, 1958).

al-Khatīb, Muḥammad Syarbini. *al-Iqnā fi Hāl al-Faz Abī Syuja'* (Semarang: Toha Putra, t.t.).

Majid, Abdul dan Maria Ulfa, *Problematika Wanita : Fiqhun Nisā' fi Risalatil Mahīḍ*, disusun berdasarkan empat mażhab (Surabaya: Karya Abditama, 1994).

Muhniyyah, Muḥammad Jāwad. *Fiqih Lima Mażhab*, terj. Masykur Ab, dkk, (Jakarta: Lentera, 1996).

Muhammad, Abd ar-Rahmān dan Abdullah ar-Rifa'ī, *Masa'il al-Ḥaiḍ wa an-Nifās wa al-Istiḥāḍah fi as-Sunnah an-Nabawī*, (Kairo: Jami'ah al-Azhar Dirāsat al-Islāmiyah wa al-'Arabiyah, 1999).

an-Nadwī, 'Ali Ahmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Qalam, 1986).

an-Nawawī, Abī Zakaria Muhyi ad-Dīn Ibn Syarīf. *Rawḍat al-Tālibin wa 'Umdat al-Muftin* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

_____, *al-Majmu' Syarḥ al-Muhażżab* (ttp.: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.).

al-Qawaini, Abū Abdullah Muhammad ibn Yazid Ibn Majāh al-Rabi'. *Sunan Ibn Majāh* (Semarang: Putra Semarang, t.t.).

as-Sābiq, Sayyid. *Fiqih as-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980).

as-Sarakhsi, Syams al-Dīn, *al-Mabsūṭ* (Ttp: Dār al-Fikr, t.t.).

ash-Siddiqy, Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993).

asy-Syāfī'i, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, t.t.).

al-Syahiri, Aḥmad Ibn Husin. *al-Taqrib* (ttp.: Syirkah al-Nūr Asyaa, t.t.).

Syah, Isma'il Muhammad, dkk. *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-2, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992).

asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭār* (Mesir: Musṭafā al-Babī al-Halabī wa Auladuhu, 1961).

asy-Sahin, Muḥammad Abd as-Salām. *Hasyiyah Syaikh Ibrahīm al-Bajurī* (ttp.: tnp., t.t.).

at-Taimiyah, Ibnu, *al-Fatawa al-Kubra* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.).

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam* (Bandung: Al-Ma'arif,1993).

az-Zarqāni, Muḥammad, *Syarḥ az-Zarqāni 'alā Muwaṭṭa' Imām Mālik,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

az-Zuhailī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989).

D. Kelompok Buku Lain.

Abdullah, Irwan, dkk. *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN dan Pustaka Pelajar, 2002).

al-'Adawī, Syeikh Musṭafā. *Hukum Wanita Ḥaiḍ Berżikir dan Membaca al-Qur'an,* (*As-Sunnah* edisi 09/tahun V/ 1422H/2001).

Affandi, Yuyun, dkk. *Bias Gender dalam Pemahaman Islam* (Yogyakarta: Gama Media dan Pusat Studi Gender IAIN Walisongo, 2002)

Ahmed, Leila. 'Wanita dan Gender dalam Islam", *Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, Terj. M.S. Nasrullah, (Jakarta: Lentera, 2000).

Aiken, Lisa. *To be Jewish Women and Gender in Islam* (New Haven & London: Yale University Press, 1978).

Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992).

Anees, Munawar Ahmad. *Islam dan Masa Depan Biologi Umat Manusia, Etika, Gender dan Teknologi* terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1992).

Arifi, Ahmad, dkk. "Rekonstruksi Metodologi Fiqih yang Sensitif Gender" *dalam Gender dan Islam*; *Teks dan Konsteks* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

Baidlawi, Zakiyuddin. (ed), *Wacana Teologis Feminis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

Baso, Zohra Andi dan Judi Raharjo, *Kesehatan Reproduksi: Panduan bagi Perempuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Carmody, Denise Lardner. *Mythological Woman, Contemporary Raflections on Ancient Religious Stories* (New York: Crossroad, 1992).

C.M, M. Prent. dkk., *Kamus Latin-Indonesia* (Semarang : Yayasan Kanisius, 1969).

Cunningham, John F. *Text Book of Obstetrics*, 3rd Edition, (London : William Heinemann Medical Books, ltd, 1958).

Dalton, Katharina. *The Menstrual Cycle* (Australia: Penguin Books, 1969).

Epstein, Louis H. *Sex Lawsand Customs in Judaism* (New York: Ktav Publishing House, INC., 1967).

Epstein, DR I. (ed.), *Hebrew-English Edition of the Babilonia Talmud*, Vol. I (Erubin), (London, Jerusalem: The Sonicino Press, 1976).

Engineer, Asghar Ali. "Perempuan dalam Syari'ah: Prespektif Feminis dalam Penafsiran Islam", *Jurnal Ulūmul Qur'an*, No 3, Vol. V,(tnp.: ttp., 1994).

Foucault, M. *The History of Sexuality* (London: Penguin Books, 1990).

Fayumi, Badriyah. Ḥaiḍ, Istiḥāḍah dan Nifas, dalam Abdul Muqsit al-Ghazali dkk, *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

Ghazali, Abdul Muqsid. "Iddah dan ihdad: pertimbangan legal-formal dan etik-formal, dalam Abdul Muqsid Ghazali", dkk, *Tubuh, Sekualitas dan Kedaulatan Perempuan* (Jakarta: Rahima, 2002).

Grahn, Judi. *Blood and Roses, How Menstruation Created the world* (Boston : Bacon Press, 1993).

Gross, Rita M. *Agama-agama Suku: Aborigin Australia, dalam Arvin Sharma* (ed), *Perempuan dalam Agama-agama Dunia*, terj. Syafaatun al-Mirzanah (dkk), (Yogyakarta: Direktorat PTAI RI, 2002).

Guyton, Arthur C. dan John E. Hall, *Buku Ajar Fisiologi Kedokteran*, terj. Irawati Setiawan (ed), Edisi ke-9, (Jakarta : Penerbit Buku Kedokteran EGC, 1991).

Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiw*a (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997).

Hazlitt, W. Carew. *Faiths and Folklores of the British Isles* (New York: Benjamin Bloom, 1965).

Ilyas, Hamim. *Kodrat Perempuan: Kurang Akal dan Kurang Agama, dalam Perempuan Tertindas Kajian Hadiṡ-Hadiṡ Misoginis* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Ford Foundation, 2003).

_____, dkk., *Rekonstruksi Metodologis wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, Pustaka Pelajar, McGill-ICIHEP, 2002).

al-Kitab (Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1985).

Knight, Chris. *Blood Relations, Menstruation and Origin of Culture* (New Haven 7 London: Yale University Press, 1991).

Lanson, Lucienne. *Dari Wanita Untuk Wanita* ; *Tanya-Jawab Kesehatan Wanita* (Surabaya : Usaha Nasional, 1987).

Liewelyn, Derek & Jones, *Fundamentals of Obstetrict and Gynaecology,* 6th Edition, (London : Mosby, 1994).

Lupton, Deborah. *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies* (London: SAGE Publications).

Ma'arif, Ahmad Syāfī'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Mahmasani, Subhi. *Falsafah al-Taqrib Tasyri' fi al-Islām* (Beirut: Dār Al-Qur'an 'Ilm li al-Malayin, 1961).

Majid, Abdul dan Maria Ulfah, *Problematika Wanita: Fiqhu al-Nisā' fi Risalah al-Mahīd* (Surabaya: Karya Abditama, 1994).

Margatan, Arcole. *Apa Yang Harus Anda Katakan Pada Putera-Puteri Anda Tentang Menstruasi* (Solo: C.V. Aneka, 1992).

Mernissi, Fatima. "Peran Intelektual Kaum Wanita" *dalam Sejarah Muslim: Pemberontakan Wanita*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999).

Najib, Agus Moh. "Bias Gender dalam Kitab Fiqih", *dalam Gender dan Islam, Teks dan Konteks* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

Najwa, Nurun. *Disertasi: Rekonstruksi Pemahaman Hadiṡ-Hadiṡ Perempuan* (UIN Yogyakarta tahun 2004).

Novak, Edmund R. *Novaks Text Book of Gynecology*, 8th Edition, (Baltymoer Maryland : The Williams and Wilkins Company, 1970).

Owen, Lara. *her Blood is Gold, Celebrating the Power Menstruation* (San Francisco: Harper San Francisco, 1993).

Pritchard, Jack A. dkk, *Obstetri Williams*, Edisi ke-17, terj. R. Hariadi dkk, (Surabaya : Air Langga University Press, 1991).

Qadir, Muhammad bin Abd. *Ḥaiḍ dan Masalah-masalah Wanita Muslim* (Kediri: Bumi Putra Mojokerto, 1990).

el-Qussy, Abdul Aziez. *Pokok-pokok Kesehatan Jiwa/Mental*, terj. Zakiah Darajat, (Jakarta: Bintang Bulan, 1975).

Red, Evelyn. *Women's Evolution* (New York, London, Montreal, Sidney, Pathfinder, 1993).

El-Saadawi, Nawal. *Wajah Telanjang Perempuan*, terj. Azhariah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

Scheider, Susan Weidman. *Jewish and Female, Choice and Changes in Our Lives To Day* (New York : Simon and Schuster, 1984).

Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 1990).

Sukri, Sri Suhandjati. "Mitos-mitos tentang Menstruasi" dalam *Bias Gender dalam Pemahaman Islam,* (Yogyakarta: Gama Media dan Pusat Studi Gender IAIN Walisongo, 2002).

Sulastomo, Astrid (dkk), "Fungsi dan Struktur Reproduksi" dalam *Informasi Kesehatan Reproduksi Perempuan* (Ttp: Food Foundation dan Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia, t.t.).

Umar, Nasaruddin. "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (dkk), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, Mc.Gill-ICIHEP, Pustaka Pelajar, 2002).

_____, *Argumen Kesetaraan Gender*; *Prespektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).

_____, *Teologi Menstruasi: Antara Mitologi dan Kitab Suci*, dalam Jurnal *"Ulūmul Qur'an"*, nomor 2. Vol. VI, (Jakarta: LSAF dan ICMI,1995).

al-Ustaimin, Muhammmad Shaleh. *Masalah Darah Wanita*, Terj. Mahrumin (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

Wadud, Amina. *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, Terj. Abdullah Ali, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001).

Wafa, Thaifur Ali. *Tetes Darah Wanita*; *Petunjuk Praktis Mengetahui Ḥaiḍ , Nifas, Istiḥāḍah* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996).

Wafiroh, Nihayatul. "Menstruasi dalam Tafsir Fakhruddin ar-Rāzī", dalam *Telaah Ulang Wacana Seksualitas,* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Mc Gill IISEP, CIDA, 2004).

Wardoyo, SP. Og, Dr. Hasto. *Siklus Reproduksi dan Gangguan Ḥaiḍ* (Jogjakarta, tnp., 26 Agustus 2003).

Wilkinson, J. Gardener. *The Ancient Egyptins Their Life and Costoms*, Vol. II, (London: tnp., 1994).

Yanggo, Huzaemah Tahido. "Masih Relevankah Alasan Talwiṡ?", *Paras*, edisi 31/Tahun III/ April 2006, (Cibubur: PT. Variasari Malindo, 2006)

Biodata Penulis

Dr. Wardah Nuroniyah, S.HI, MSI, lahir pada 05 November 1981 di Mertapada Kulon, Astanajapura Kabupaten Cirebon Provinsi Jawa Barat.

Sekilas mengenai pendidikan formal Penulis yaitu menyelesaikan pendidikan Sekolah Dasar (MI Nurul Ikhwan Mertapada Kulon, Astanajapura, Cirebon-Jawa Barat) lulus pada tahun 1993. Sekolah Menengah Pertama (MTS Nurul Huda, Munjul Pesantren, Cirebon, Jawa Barat) lulus pada tahun 1996. Sekolah Menengah Atas (MAK Yayasan Ali Maksum Krapyak, Yogyakarta) lulus pada tahun 1999.

Pada tahun yang sama, Penulis meneruskan pendidikan strata satu (S1) di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Fakultas Syariah Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) dan meraih gelar sarjana pada tahun 2004. Selanjutnya pada tahun yang sama 2004, Penulis meneruskan studinya di Program Pascasarjana (PPS) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Hukum Keluarga, lulus pada tahun 2006. Pada tahun 2012, penulis melanjutkan pendidikan strata tiga (S3) di Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,

Program Studi Pengkajian Islam Konsentrasi Syariah-Fikih dan meraih gelar doktor pada tahun 2016.

Selain pendidikan formal, Penulis juga mengenyam pendidikan non-formal di beberapa pondok pensantren, yaitu: Pondok Pesantren Nurul Huda Munjul Cirebon Jawa Barat tahun 1993-1996 dan Pondok Pesantren Yayasan Ali Maksum Krapyak Yogyakarta tahun 1996-1999. Saat ini penulis menjadi salah satu staff pengajar pada bidang Hukum Keluarga di Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Penulis dapat dihubungi melalui wardah.faza@yahoo.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

FIKIH MENSTRUASI

MENGHAPUS MITOS-MITOS DALAM MENSTRUAL TABOO

Dalam lintasan sejarah, menstruasi dianggap sebagai simbol yang sarat dengan makna dan mitos, darahnya sendiri dianggap tabu. Menstruasi atau haid tidak hanya merupakan masalah biologis yang secara rutin dialami perempuan, tetapi ia juga menjadi cikal bakal dan salah satu penyebab langgengnya sistem patriarkhi. Banyak tradisi besar berkembang dan bertahan hingga saat ini, memperlakukan khusus perempuan yang sedang menstruasi, sesungguhnya hal itu hanya merupakan kreasi menstruasi *(menstrual creation)*.

Agama yang diyakini dan dijalankan umat merupakan hasil interpretasi dari al-Qur'an dan Hadis yang menjadi sumber ajaran Islam yang tertuang dalam fiqih. Sedangkan fiqih adalah suatu hasil dari proses *istimbath* hukum yang merupakan penafsiran secara sosial-kultural terhadap dalil-dalil nash (al-Qur'an dan al-hadis). Sayangnya, berbagai persoalan dan anggapan miring yang muncul terhadap perempuan menstruasi seringkali didasarkan pada keyakinan agama, maka sangat perlu adanya upaya penyelesaian. Salah satu cara penyelesaian yang dapat ditempuh adalah dengan melakukan pembongkaran terhadap budaya-budaya misoginis yang sedikit banyak telah mempengaruhi pemahaman tentang fiqih menstruasi. Oleh karena itu, peninjauan ulang terhadap hadis-hadis dan pendapat ulama dalam kitab-kitab fiqih sangat wajar dilakukan, karena pembahasan mengenai relasi gender laki-laki dan perempuan dalam fiqih masih perlu diinterpretasikan kembali sesuai perkembangan zaman, dengan mengharapkan dapat terbentuknya konstruk fiqih yang sensitif gender, berkeadilan dan mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya.

Atas dasar itu, tulisan ini membahas tentang aturan-aturan bagi perempuan menstruasi dalam fiqih dan analisis terhadap argumen para ulama didalamnya. Pembahasan diawali dengan tinjauan menstruasi dari segi ilmu pengetahuan dan menstrual taboo. Pembahasan pertama, dimaksudkan untuk mengetahui tinjauan menstruasi dari segi medis dan hubungannnya dengan aspek psikologis perempuan pada saat menstruasi *(pre menstrual syndrom)*. Sedangkan pembahasan kedua, memberikan gambaran umum tentang *menstrual taboo*, pembahasan ini dilakukan dengan melacak sumber-sumber sejarah mengenai mitos-mitos menstruasi dan perlakuan masyarakat tertentu terhadap perempuan menstruasi. Kemudian pada bab berikutnya dilanjutkan dengan pembahasan menstruasi dan aturan-aturan hukum dengan mengemukakan argumentasi para ulama didalamnya. Dengan berupaya menggali *'illat* hukum, maqashid syariah dari hukum menstruasi, dan dengan semangat kontekstualisasi tulisan ini diharapkan dapat menghasilkan nilai-nilai keadilan yang berimbang antara laki-laki dan perempuan sebagai makhluk ciptaan Allah dengan segala fitrah dan konsekuensinya (hak dan kewajiban).

RAJAWALI
BUANA PUSAKA

ISBN 978-623-7787-01-3
9 786237 787013